


600099486%

DIE

CHRISTLICHE KIRCHE

DES

MITTELALTERS

IN DEN

HAUPTMOMENTEN IHRER ENTWICKLUNG

VON

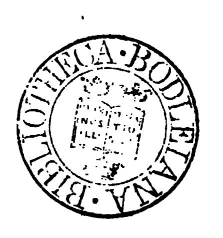
DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

NACH DES VERFASSERS TOD HERAUSGEGEBEN

VON

FERDINAND FRIEDRICH BAUR,
DOCTOR DER PHILOSOPHIE, PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU TÜBINGEN.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.
1861.


BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

VORREDE.

Ich erfülle eine ebenso schmerzliche als angenehme Pflicht gegen meinen theuren, unvergesslichen Vater, indem ich den von ihm vollkommen druckfertig hinterlassenen dritten Band seiner Geschichte der christlichen Kirche, die Kirchengeschichte des Mittelalters, der Oeffentlichkeit übergebe. Er ist, ebenso wie die beiden ersten, die Geschichte der christlichen Kirche in den sechs ersten Jahrhunderten darstellenden Bände, die reife Frucht sowohl der Vorlesungen über Kirchengeschichte, welche der Verewigte in einem Zeitraum von vierunddreissig Jahren mit ganz besonderer Vorliebe an der hiesigen Hochschule gehalten hat, als auch der angestrengten und gewissenhaften Forschungen, welche derselbe im Gebiet der die Geschichte des Mittelalters betreffenden neuesten Literatur noch in den letzten Jahren, am späten Abend seines Lebens, für den Zweck einer neuen, zum Druck bestimmten Umarbeitung der ersteren angestellt hat. Es war ihm vergönnt, noch wenige Wochen vor seinem ersten Krankheitsanfall, der sein unermüdliches, mit jugendlicher Frische bis in ein hohes Alter fortgesetztes geistiges Schaffen so plötzlich abbrechen sollte, das Werk, so wie es jetzt gedruckt vorliegt, im Manuscript zu vollenden. Die Herausgabe hatte er sich noch in den darauffolgenden Tagen des Leidens als eine der ersten

Arbeiten seiner, wie es eine Zeit lang ihm und Andern erschien, wieder erstarkenden Kraft vorgesetzt. Doch diess war ihm nicht mehr beschieden; dem unendlich reichen und gehaltvollen Leben ward ein, immer noch zu frühes, Ziel gesetzt. Aber auch als opus postumum wird der vorliegende Band ein ebenbürtiger Nachfolger seiner Vorgänger, ein rühmender Zeuge der Forschungen des Verfassers auch auf diesem Gebiete der Kirchengeschichte, ein den umfassenden, stolzen Bau seines schaffenden Geistes würdig krönender Schlussstein sein.

Tübingen, im Juni 1861.

Der Herausgeber.

INHALT.

Vierter Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Einleitung.

Die alte Kirche hat ihren Verlauf in den sechs ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit genommen, sie bilden die erste Hauptperiode der Geschichte der christlichen Kirche; die zweite stellt sich uns in der Kirche des Mittelalters dar, welche, wie die Kirche der alten Zeit, den Charakter einer sich in sich selbst abschliessenden Einheit an sich trägt. Das Mittelalter hat seinen natürlichen Schlusspunkt in der Epoche der Reformation; sein Anfang steht nicht ebenso fest; wie er aber auch vom Standpunkt der allgemeinen Geschichte aus bestimmt werden mag, die Kirchengeschichte fixirt wohl am richtigsten den in die Zeit Gregors I. fallenden Wendepunkt, welcher sich in der ganzen Persönlichkeit dieses römischen Bischofs selbst schon dadurch zu erkennen gibt, dass er auf der einen Seite ebenso die Reihe der sogenannten Kirchenväter schliesst, wie er auf der andern im Grunde auch schon das Papstthum des Mittelalters wenigstens vorbildlich in sich repräsentirt. Wie die alte Kirche vorzugsweise auf die Entwicklung des Dogma gerichtet war, so hat sie dasselbe auch, unter den verschiedenartigen Einwirkungen der aus der alten Welt stammenden Bildungselemente, zu einem relativen Abschluss gebracht. Der substanzielle Inhalt des Dogma hatte sich in der Periode der sechs ersten Jahrhunderte so entwickelt und festgestellt, dass es keine bedeutendere Lehre des christlichen Glaubens gab, die nicht schon ihre mehr oder minder bestimmte Gestaltung für das christliche Bewusstsein erhalten hätte. Mit der dogmatischen Entwicklung hielt die hierarchische gleichen Schritt; auch sie hatte schon einen bestimmten Punkt erreicht und sich soweit ausgebildet, als es überhaupt möglich war, solange die Kirche über den Gegensatz der beiden rivalisirenden Mittelpunkte in Constantinopel und Rom noch nicht hinweggekommen war. Die Kirche des Mittelalters baut zwar auf derselben substanziellen Grundlage fort, sie unterscheidet sich aber

dadurch von der alten, dass in ihr immer bewusster das Streben hervortritt, die absolute Idee der Kirche in dem Zusammenhang eines grossartigen, alles Einzelne auf's Engste verknüpfenden Systems zu realisiren. Der Boden ihrer Entwicklung ist daher vorzugsweise das Abendland, wo das zuvor schon an der Spitze der abendländischen Christenheit stehende Rom nun in demselben Verhältniss, in welchem es von der orientalisch-griechischen Kirche sich abwendet und trennt, die germanischen Völker und Staaten an sich zieht, um sie unter der Obhut desselben hierarchischen Oberhaupts zu einer grossen christlichen Völkerfamilie zu vereinigen. Enthielt die hierarchische Entwicklung der christlichen Kirche von Anfang an den Keim des Papstthums, so konnte dieser Keim doch nur in dem germanischen Abendland das Papstthum in seiner absoluten Idee und in dem ganzen Organismus seines hierarchischen Systems aus sich hervorgehen lassen. Der Gegensatz der geistlichen und der weltlichen Macht, welcher die Hauptursache war, dass der Orient und der Occident sich nie zu einer organischen Einheit zusammenschliessen konnten, trat zwar auch in der abendländischen Kirche in seiner vollen Bedeutung hervor, aber das von dem Papstthum selbst auf das Abendland übergetragene Kaiserthum war im Grunde nur dazu da, dass das Papstthum an diesem Gegensatz sich um so energischer in seiner absoluten Superiorität bethätigen konnte. Das Papstthum in seinem fortschreitenden Entwicklungsgang und in der ganzen Consequenz seines Absolutismus macht den Hauptinhalt der mittelalterlichen Kirchengeschichte aus; der hierarchischen Entwicklung geht aber auch hier die dogmatische in derselben Richtung zur Seite. Auch das Dogma begnügt sich jetzt nicht blos damit, sich in der untergeordneten Sphäre, in welcher das Eine neben dem Andern nur äusserlich und unvermittelt steht, weiter anzubauen und auszubilden, es strebt gleichfalls in die Höhe, es zieht die Conclusion aus seinen Prämissen und führt auf der gewonnenen Grundlage ein in dem Zusammenhang seiner einzelnen Theile, in der Einheit und Totalität seines Begriffs sich in sich abschliessendes Gebäude auf. Es ist hier wie dort dieselbe systematisirende Tendenz; das theologische System der Scholastik, das in allen seinen verschiedenen Formen immer wieder denselben Charakter an sich trägt, ist ein ebenso künstlich gegliederter Organismus, wie die hierarchische Verfassung, und wie das Papst-

thum nicht blos äusserlich herrschen, sondern durch die Consequenz seiner Idee auch die innere Nothwendigkeit seines Daseins selbst dem vernünftigen Denken einleuchtend machen wollte, so hatte es noch mehr die Scholastik von Anfang an nicht blos auf die Systematisirung, sondern auch auf die Rationalisirung des Dogma abgesehen. Demungeachtet konnte es dieses Streben nach absoluter Vollendung weder auf seiner dogmatischen noch seiner hierarchischen Seite zur vollen und reinen Realisirung seines Begriffs bringen; es fehlte dem System der vollendende Schlussstein, es zerfiel in sich selbst, noch ehe es sich in seiner letzten Spitze abschliessen konnte. Es hatte diess seinen letzten Grund darin, dass dieser Absolutismus bei allem Streben nach Verinnerlichung sosehr den Charakter der Aeusserlichkeit an sich hatte, dass der Schwerpunkt des religiösen und kirchlichen Bewusstseins in einer dem Subject mit absoluter Macht gegenüberstehenden Objectivität lag. An dem erwachenden Selbstbewusstsein des von der Einheit des Ganzen sich ablösenden Subjects brach sich der Absolutismus der Kirche, die Bande waren zu schwach, die das Ganze zusammenhalten sollten, es trennte sich mehr und mehr das Eine von dem Andern und trat aus der Einheit des Ganzen heraus; mit dem Zerfall der Hierarchie hielt der Zerfall der Scholastik völlig gleichen Schritt, und hier wie dort lag die Ursache darin, dass es dem System im Ganzen an einer das Einzelne nicht blos äusserlich, sondern innerlich verknüpfenden Einheit fehlte. So konnte, nachdem einmal der allgemeine Mangel des Systems, die Transcendenz der Idee, die es nie zur vollen Verwirklichung der Idee brachte und den Absolutismus der Kirche nur als abstracte Theorie erscheinen liess, auch nur auf Einem Punkte zum klaren Bewusstsein gekommen war, zuletzt nur eine allgemeine Auflösung des religiösen und kirchlichen Lebens erfolgen.

Diesem allgemeinen Ueberblick zufolge theilt sich die Geschichte der mittelalterlichen Kirche von selbst in die drei Perioden:

1) die Periode des sich bildenden und sich in sich zusammenfassenden hierarchischen und theologischen Systems;

2) die Periode des herrschenden Absolutismus der Kirche;

3) die Periode der Auflösung des hierarchischen und dogmatischen Systems.

Die erste Periode hat ihr natürliches Ziel in Gregor VII.; die

zweite, die in Innocenz III. ihren Höhepunkt erreicht, geht bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts fort; die dritte von da bis zur Reformation.

Da jedoch die Elemente der Auflösung auch schon in der zweiten Periode liegen, und überhaupt der Zusammenhang der zweiten und dritten Periode ein sehr enger ist, so kann der ganze Zeitraum, in welchem in jedem Fall Gregor VII. die epochemachendste Erscheinung ist, auch blos in zwei Abschnitte getheilt werden.

Erste Periode.

Vom Anfang des siebenten Jahrhunderts bis Gregor VII.

Wie mit dem Anfang der vorigen Periode durch den Uebertritt Constantin's die Physiognomie der Kirche eine andere wird, so ändert sich auch im Laufe der jetzigen Periode durch eine Reihe neuer Erscheinungen der Schauplatz der Kirchengeschichte wesentlich. Während das Christenthum in Deutschland und in den Deutschland nördlich und östlich umgebenden Ländern ein weites Gebiet erobert, ersteht ihm im alten Orient ein neuer Gegner, durch welchen es in kurzer Zeit einen Verlust erleidet, der weit grösser ist als alles, was es im Laufe der Periode an äusserem Umfang gewinnt. Und in welchen eigenthümlichen Gegensatz setzt sich dieser Gegner zum Christenthum dadurch, dass er so Vieles mit ihm theilt und ihm weit näher steht, als einst das Judenthum und das Heidenthum! Ein weiteres Moment, das gleichfalls sehr wesentlich dazu beiträgt, dem christlichen Mittelalter seinen eigenthümlichen welthistorischen Charakter zu geben, ist das dem Papstthum zur Seite stehende Kaiserthum, das in Karl dem Grossen, dem Gründer des abendländischen Kaiserthums, nicht nur das Papstthum noch weit überragt, sondern auch durch seine für kirchliches Leben und allgemeine Bildung wichtigen Institute über einen langen Zeitraum ein wohlthätiges Licht verbreitet und für die Zukunft eine fruchtbringende Aussaat zurücklässt. Indem das Papstthum selbst in dem neuen Herrscher das allgemeine weltliche Oberhaupt des christlichen Abendlands anerkannte, war hiemit schon die thatsächliche Erklärung gegeben, dass das politische Band, das bisher noch in dem Papstthum den Occident mit dem Orient verknüpft hatte, vollends aufgelöst sei, was sodann noch im Laufe der Periode die weitere Folge hatte, dass der Occident auch in kirchlicher Bezie-

hung sich vom Orient trennte. Je mehr die römische Kirche ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit sich bewusst war, um so mehr liess sie sich durch den längst bestehenden Gegensatz zu der ihr äusserlich und fremd gewordenen griechischen Kirche bestimmen, sich zuletzt auch förmlich von der Gemeinschaft mit derselben loszusagen. Im Allgemeinen sind jedoch die wichtigsten der in diese Periode fallenden Erscheinungen mehr nur vorbereitend und grundlegend, sie sind nur die Anfänge und Anknüpfungspunkte von Verhältnissen, die erst in der Folge in einem weiteren Umfang und mit einem grossartigern Charakter sich entwickelten. Die ganze Periode kann daher nur aus dem Gesichtspunkt einer Uebergangsperiode betrachtet werden, an deren Schlusse erst die mannigfaltigen Elemente, die hier noch auf verschiedenen Punkten hervortreten, sich zur Einheit zusammenschlossen, um die Kirche des Mittelalters in der vollen Bedeutung ihrer welthistorischen Grösse erscheinen zu lassen.

Auf den Jahrhunderten, welche diese Periode ausmachen, lastet ganz besonders der Vorwurf der Barbarei und Finsterniss, durch welche das Mittelalter berüchtigt ist. In der That hat es auch nicht leicht für einen so grossen Theil der christlichen Welt traurigere Zeiten gegeben, als im Laufe der Periode wiederholt eingetreten sind, wie besonders im siebenten und achten Jahrhundert, und in der ersten Hälfte des zehnten, Zeiten, in welchen die Auflösung der Bande des politischen und geselligen Lebens, die Zuchtlosigkeit der Sitten, der Mangel an aller höhern Bildung grösser und allgemeiner war, als in irgend einer andern Periode der christlichen Kirche. Sieht man aber tiefer in das Dunkel dieser Zeiten hinein, so gibt sich auch in ihnen so Manches zu erkennen, wodurch die allgemeine Ansicht von den Zuständen derselben wesentlich geändert wird; wie überhaupt in einer erst in dem Uebergang zu einer neuen Ordnung der Dinge begriffenen Periode, fehlt es auch hier nicht an Kräften, die sich über den Druck der Zeit erheben und emporarbeiten, um dem geistigen Leben eine neue Bahn zu brechen, und sobald nur ein Mittelpunkt gegeben ist, um welchen die zerstreuten Elemente sich sammeln können, erfolgt ein um so überraschenderer Aufschwung. So war es nicht blos als Karls des Grossen schöpferischer Geist die fränkische Kirche und das ganze mit seinem Namen benannte Zeitalter auf eine Stufe der

Bildung erhob, die durch den Contrast mit der vorangehenden und zunächst nachfolgenden Zeit um so höher gehoben ward, sondern auch, als in der Folge Otto der Gr. das karolingische Kaiserthum aus seinem tiefen Verfall wieder aufrichtete, gieng der politischen Machtstellung eine ähnliche Erweckung und Hebung des geistigen Lebens zur Seite. Auch damals gab es da und dort Männer, die durch ihre gelehrten Studien und ihr reges literarisches Interesse wissenschaftliche Bildung in weiten Kreisen verbreiteten [1].

Erster Abschnitt.

Das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum und den nichtchristlichen Religionen.

1. Die Bekehrung keidnischer Völker.

Das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum und den *nicht*christlichen Religionen nimmt in der Geschichte der Periode eine sehr bedeutende Stelle ein, und die wichtigste Seite desselben ist vor allem die grosse Erweiterung des christlichen Gebiets durch neubekehrte Völker. Das Christenthum tritt jetzt, da mit der friedlichen Thätigkeit der Glaubensboten auch die kriegerische mächtiger

---

1) Zu solchen gehörte vor allen andern der Bruder des Kaisers selbst, der Erzbischof Bruno von Cöln. Man vgl. über ihn Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit. 1. Bd. 2. A. 1860. S. 327. Sein Zeitgenosse war der gelehrte Rather, ein Lothringer von Geburt. Vgl. Vogel, Ratherius von Verona und das zehnte Jahrh. Jena 1854. Ueber den grossen Fortschritt, dessen sich die historische Literatur im 9. Jahrhundert zu rühmen hat, macht Ranke in den Schriften der Berliner Akad. 1854 S. 415 eine hieher gehörende Bemerkung: Es setze in Erstaunen, wenn man die historischen Aufzeichnungen aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts mit denen vergleiche, die aus der ersten des achten übrig sind, welch' ein Unterschied zwischen ihnen zu bemerken sei. Einen grössern Fortschritt in der Form habe es nie gegeben. Im Anfang des 8. Jahrhunderts seien die Chronisten des fränkischen Reichs überaus einsylbig und formlos, an den Fortsetzern des Fredegar sehe man recht, wie die Rohheit noch zunehme, im 9. Jahrhundert finden wir richtigen Ausdruck, eine an die classischen Muster erinnernde Auffassung und Darstellung. Vgl. Giesebr. a. a. O. S. 732 und besonders Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Berlin 1858. S. 66 f. 79 f.

Herrscher sich verband, als grosse erobernde Macht im eigentlichen Sinn auf. Die wichtigste Eroberung macht es in Deutschland, wo die Bekehrung der deutschen Volksstämme zum Christenthum schon in der Zeit vor Bonifacius, sodann durch die Wirksamkeit des Bonifacius und nach ihm durch die Kriegszüge Karls des Grossen ihren raschen ununterbrochenen Fortgang hatte.

In Deutschland war vor Bonifacius das bedeutendste Moment für die weitere Verbreitung des Christenthums die Herrschaft der Franken, die sich allmählig auf die übrigen deutschen Stämme erstreckte. Von dem herrschenden Stamm musste das Christenthum schon von selbst mehr und mehr zu den beherrschten übergehen. Am meisten war diess bei den Alemannen der Fall, welche neben den Baiern, Thüringern, Sachsen, Friesen, einer der Hauptstämme des deutschen Volkes waren. Sie standen mit dem Frankenreich in nächster Berührung und fanden auch schon in den von ihnen in Besitz genommenen Ländern, im Elsass, im römischen Vorland, im eigentlichen Schwaben, in Rhätien, christliche Ueberlieferungen aus der römischen Zeit, die nicht ohne Einfluss auf die neuen heidnischen Bewohner sein konnten. Die Bekehrung der Alemannen in der grossen Masse des Volks erfolgte im Laufe des siebenten Jahrhunderts, gegen dessen Ende die alemannische Kirche in den Bisthümern Strassburg, Basel, Constanz, Chur, Augsburg schon ihre bestimmtere kirchliche Einrichtung hatte. Was aber sowohl bei den Alemannen als bei andern deutschen Volksstämmen als Hauptmoment ihrer Bekehrung in Betracht kommt und auch von der Tradition am wenigsten vergessen worden ist, ist die Thätigkeit der Glaubensboten, welche der christliche Missionseifer seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts aus Irland, England und dem fränkischen Reiche herüberführte [1]. So kamen zu den Alemannen die beiden irländischen Mönche, Columban und sein Schüler Gallus, zu den Bojoariern, oder Baiern, Emmeran, welchen das Kloster seines Namens in Regensburg als Märtyrer verehrt, und Rupert von Worms, welcher in der alten Römerstadt Juvavum den Grund der

1) Vorzüglich waren es irländische, oder, wie sie in der Sprache des Mittelalters genannt wurden, schottische Mönche, welche sehr zahlreich die Länder durchzogen. Sie zeichneten sich nicht blos durch ihren frommen Eifer, sondern auch durch wissenschaftliche Bildung aus. Vgl. Wattenbach a. a. O. S. 73.

bischöflichen Kirche von Salzburg legte, zu den Thüringern der Irländer Kilian, zu den Friesen die Angelsachsen Wigbert und Willebrord. Auch Winfried oder Bonifacius hatte sich zuerst zu den Friesen gewandt, ehe er in dem innern Deutschland, in Hessen, Thüringen, Franken und Baiern den Wirkungskreis fand, der ihm den Namen eines Apostels der Deutschen verlieh. Was ihn vor den übrigen Glaubensboten auszeichnet und ihm seine eigenthümliche geschichtliche Bedeutung gibt, ist nicht sowohl das, was er auf einem für das Christenthum schon vielfach vorbereiteten Boden zur völligen Verdrängung des Heidenthums that, als vielmehr die methodische Planmässigkeit, mit welcher er seine Bemühungen vorzugsweise darauf richtete, eine auf festen Grundsätzen und Einrichtungen beruhende deutsche Kirche zu gründen, und dieselbe für diesen Zweck in die unmittelbarste Beziehung zu der römischen Kirche zu setzen, die in ihm, dem Angelsachsen, schon nach den Traditionen der englischen Kirche einen ihrer treuesten Verehrer hatte. Darauf bezogen sich seit dem Jahr 718 seine mehrmaligen Reisen nach Rom und die Instructionen und Vollmachten, mit welchen er von den Päpsten Gregor II. und Gregor III. für den Zweck seiner Wirksamkeit ausgestattet wurde. Das erzbischöfliche Pallium, das er, zuvor schon in Rom zum Bischof geweiht, im Jahr 732 erhielt, ertheilte ihm mit dieser höchsten kirchlichen Würde das Recht, für die kirchliche Organisation der Länder, in welchen er bisher gewirkt hatte, die nöthigen Einrichtungen zu treffen. Die ältesten Bisthümer in Baiern, Thüringen, Hessen, Franken verdankten ihm theils ihre Gründung, theils die Ordnung und Fixirung ihrer kirchlichen Verhältnisse. Auch was er im fränkischen Reich unter den Nachfolgern Karl Martell's wirkte, hatte gleichfalls vorzugsweise den Zweck, die strengere hierarchische Ordnung herzustellen und zugleich solchen entgegenzutreten, welche, wie die beiden angeblichen Irrlehrer, der Franke Adelbert und der Schotte oder Irländer Clemens, eine freiere, von den Satzungen und Traditionen der römischen Kirche unabhängige Richtung verfolgten. Jährlich gehaltene fränkische Synoden sollten die von ihm gegründete Ordnung des kirchlichen Lebens aufrecht erhalten, und wahrscheinlich gleich auf der ersten, von welcher wir wissen, (auf der im Jahr 742, dem germanischen Concil, wie es schlechthin genannt wird, da der Ort, wo es stattfand, völlig unbekannt ist,) verpflichtete

er die sämmtlichen Bischöfe zu unbedingter Unterwürfigkeit gegen die römische Kirche und zu genauer Beobachtung der zu ihr aufsteigenden hierarchischen Ordnung [1]. In engem Zusammenhang mit seiner bisherigen kirchlichen Wirksamkeit stand das Verhältniss, in das er zuletzt noch zur Mainzer Kirche kam. Die fränkische Synode im Jahr 745 übertrug ihm nach der Absetzung des Bischofs Gewinlieb den bischöflichen Stuhl desselben, was für ihn, da er schon Erzbischof war, zwar keine weitere persönliche Bedeutung, für die deutsche Kirche aber die wichtige Folge hatte, dass Mainz ein erzbischöflicher Sitz und als solcher die erste Metropole der neuen deutschen Nationalkirche wurde. Papst Zacharias, welcher diess im Jahr 748 genehmigte, stellte unter das Erzbisthum Mainz nicht nur die neuen Bisthümer in Ostfranken, sondern auch die zu Speier, Worms, Köln, Utrecht, Tongern. Wie wenn Bonifacius hiemit das eigentliche Werk seines Lebens vollendet hätte, begab er sich im Jahr 753, seinen erzbischöflichen Sitz seinem Schüler Lullus überlassend, auf den Anfangspunkt seines Wirkens zurück und wurde wieder Missionär unter den Friesen, aber nur um schon im folgenden Jahr als Märtyrer zu sterben. Seine Gebeine ruhen in dem von ihm im tiefsten Dunkel des buchonischen Waldes für mönchische Weltentsagung gestifteten Kloster Fulda. In der Beschränktheit seines Geistes, wie sie sich zwar nicht in seiner unbedingten Ergebenheit gegen die römische Kirche, um so mehr aber in der äusserlichen Gesetzlichkeit seines Handelns und in den kleinlichen Fragen zu erkennen gibt, über welche er Rath und Belehrung vom römischen Stuhl einzuholen gewohnt war, erkennt er doch sehr richtig auf dem Standpunkte seiner Zeit für die entstehende deutsche Kirche das Bedürfniss einer festen hierarchi-

1) Mit welchem Interesse Bonifacius, wie auf jenem Concil, so überhaupt darauf hinwirkt, die unbedingteste Unterwürfigkeit unter die römische Kirche als das höchste Princip des kirchlichen Lebens zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, durch die Einschärfung der Pflicht *sancto Petro et Vicario ejus velle subjici, per omnia praecepta Petri canonice sequi desiderare*, und demgemäss alles, was in jeder Diöcese zu verbessern und anzuordnen ist, in der normalen Stufenfolge vom Bischof zum Erzbischof und vom Erzbischof zum römischen Pontifex gelangen zu lassen, hat er selbst sehr bestimmt in dem Schreiben an seinen englischen Mitbischof Cudberth vom Jahr 745 (Ep. 73. ed. Würdtw.) als den *in nostro synodali conventu* einstimmig gefassten Beschluss ausgesprochen.

schen Ordnung, und ebendesswegen die Nothwendigkeit der engen Anschliessung an die römische Kirche, die seinem Werke allein Halt und Zusammenhang und die sichere Bürgschaft für die Zukunft gewähren konnte.

Nach Bonifacius hatte das germanische Heidenthum seinen festesten Sitz noch bei den Sachsen. Ihre Bekehrung erfolgte erst durch den langen Sachsenkrieg Karls des Grossen, welcher im Jahr 772 auf dem Reichstage in Worms beschlossen, zwar erst im Jahr 805 mit der völligen Einverleibung der Sachsen in's fränkische Reich endigte, aber schon im Jahr 785 den Zweck der Bekehrung, für welchen er gleich anfangs unternommen worden war, erreicht hatte. Im Jahr 785, nach der Taufe des Sachsenfürsten, durfte bei Todesstrafe kein Sachse sich der Taufe mehr entziehen. Schon im Jahr 776 hatte Karl Sachsen in Bisthümer getheilt und im Jahr 781 den südlichen Theil des Landes, sodann im Jahr 786 auch den nördlichen unter die unmittelbare Gewalt des Papstes gestellt, für welchen Zweck er sich selbst zweimal nach Rom begab. Das schon im Jahr 774 dem Papst Hadrian gelobte Bisthum Osnabrük war das erste, das im Jahr 780 errichtet wurde. Darauf folgten später die Bisthümer Minden, Paderborn, Münster, Halberstadt, Verden, Bremen. Mit dem Christenthum wurde den Sachsen auch die Zehentpflichtigkeit [1]) auferlegt, deren harten, durch die Habgier der Priester erschwerten Druck selbst Alcuin

1) Sie sollte das von Anfang an beabsichtigte Werk der Bekehrung vollenden. Daher sagt Karl der Gr. in der Urkunde vom Juli 788 Monum. Germ. VII. S. 288: er habe den Sachsen ihre alte Freiheit wiedergeschenkt, sie von allem ihm schuldigen Census losgesprochen und aus Liebe zu Gott, der ihm den Sieg verliehen, sie Gott tributpflichtig und seinem Gesetz unterwürfig gemacht, damit sie, jetzt besiegt durch Waffen und Glauben, sämmtlich ohne Ausnahme, dem Herrn und Heiland Jesus Christus und dessen Priestern einen allgemeinen Zehenten entrichten. Sie sollten also als bekehrt ebenso tributfrei als zehentpflichtig sein. Vgl. über das Obige und die Aechtheit dieser Urkunde Böttger, die Einführung des Christenthums in Sachsen durch den Frankenkönig Karl von 775 bis 785. Hannover 1859. Die beiden Epochen des Sachsenkriegs bezeichnet Böttger S. 65 so: Im Jahr 786 erschien das Christenthum noch als geheiligter Zweck der Züge König Karls, im Jahr 804 war dasselbe zur dienenden Magd der Herrschergelüste des gesalbten Kaisers entwürdigt worden. Die Sachsen sahen nun das Christenthum als den Heiligenmantel, womit der König das Joch verdeckt hatte, welches er ihnen auflegen wollte und nun aufgelegt hatte.

beklagte. In derselben Richtung giengen die Bemühungen der Karolinger für die Verbreitung des Christenthums weiter fort. Unter Ludwig, dem Frommen, stand hier ein neuer Bonifacius als Apostel des Nordens in dem Corvey'schen Mönch Ansgar auf, welcher seit dem Jahr 826 in Nordalbingien, Jütland, selbst schon in Schweden, für das Christenthum wirkte, wenn auch nicht mit demselben Erfolg, wie der Apostel der Deutschen, doch mit demselben Eifer und derselben Ergebenheit gegen den römischen Stuhl, der auch ihn als seinen Legaten durch das erzbischöfliche Pallium enger mit sich verknüpfte, und ihm zum Erzbisthum Hamburg auch das Bisthum Bremen verlieh. Die Bekehrung des Nordens wurde im Laufe des eilften Jahrhunderts vollendet, in Dänemark und Norwegen um das Jahr 1030, in Schweden im Jahr 1075. Dieses weite Gebiet stand auch damals noch, bis zur Stiftung des Erzbisthums Lund im Jahr 1104, unter der erzbischöflichen Kirche von Hamburg-Bremen.

Was Karl der Grosse durch Krieg und Eroberung für die Verbreitung des Christenthums gegen die Sachsen vollbracht hatte, wurde von den deutschen Königen seit Heinrich I. und Otto I. gegen die das nördliche Deutschland bewohnenden slavisch-wendischen Volksstämme weiter fortgesetzt. Unterwerfung und Bekehrung giengen auch hier Hand in Hand. Die von Otto I. gestifteten Bisthümer Havelberg und Brandenburg, ferner Oldenburg (später Lübeck), sodann Meissen, Merseburg und Zeitz (später Naumburg), zu welchen auch noch das von den Ottonen reich ausgestattete Erzbisthum Magdeburg kam, sollten auch zur Befestigung der deutschen Herrschaft dienen, aber der Widerwille dieser Völker gegen den Druck derselben war so stark, dass er wiederholt in grossen Empörungen, besonders im Jahr 983 und im Jahr 1066 mit tiefem Hass gegen das Christenthum ausbrach, wodurch das Heidenthum auf's Neue seine alte Macht in jenen Ländern behauptete.

Ihren Ausgangs- und Endpunkt hatten alle diese Missionserfolge in der römischen Kirche, die sie grundsätzlich beförderte, und sie als ein Hauptmittel zur Erweiterung ihrer Herrschaft betrachtete. Die griechische Kirche hatte nicht dasselbe Interesse. Doch blieb auch sie nicht zurück; sie liess von der östlichen Seite eine gleiche mit jener andern in den slavischen Grenzländern Deutschlands zusammentreffende Richtung ausgehen, und die berühmten, durch einen ganzen Kreis von Legenden und Traditionen

gefeierten Namen der beiden Slavenapostel, Cyrillus und Methodius, zeugen in jedem Fall von der Bedeutung des Verdienstes, das man auch hierin der griechischen Kirche zuschrieb, so unaufgeklärt auch noch immer das Dunkel ist, das auf der Geschichte der beiden griechischen Mönche liegt.

In der Bekehrungsgeschichte der Bulgaren wird zuerst ein griechischer Mönch Methodius als Maler erwähnt. Durch ein das jüngste Gericht darstellendes Gemälde soll er den Fürsten der Bulgaren, Bogoris, so erschüttert haben, dass er sich mit seinem Volke durch einen aus Constantinopel berufenen Bischof taufen liess. Gewiss ist wenigstens, dass die Bulgaren um das Jahr 863 von Constantinopel aus bekehrt wurden, da der Patriarch Photius in einem noch vorhandenen Briefe den Fürsten Bogoris, oder, wie er mit seinem christlichen Namen hiess, Michael, seinen geistlichen Sohn nannte. Auch Cyrillus, oder wie er eigentlich hiess, Constantin, trat zuerst allein auf. Er soll die Chazaren auf der Halbinsel Krimm bekehrt haben, als sie sich an den Kaiser Michael mit der Bitte um christliche Lehrer gewandt hatten. Das Hauptwerk der beiden Brüder ist aber das gemeinsame der Bekehrung Mährens, wobei jedoch auch wieder Cyrillus durch das besondere Verdienst ausgezeichnet wird, dass er, da die Mähren noch keine eigene Schriftzeichen hatten, als ein zweiter Ulfilas, das seitdem bei den slavischen Völkern gebräuchliche Alphabet erfand und vermittelst desselben Stücke der hl. Schrift in das Slavische übersetzte. Von der geistigen Fähigkeit, die er auch dadurch bewährte, hatte er den Beinamen des Philosophen. Das Land, in das die beiden Brüder kamen, war das Gebiet des Fürsten Rastislaw, Grossmähren, derjenige Theil des alten Pannonien, zu welchem hauptsächlich die jetzigen österreichischen Erzherzogthümer und die Steiermark gehörten. Das Wichtigste aus der weitern Geschichte der beiden Brüder ist das Verhältniss, in das sie zum römischen Stuhl kamen. Wie die römischen Bischöfe Bulgarien der griechischen Kirche streitig machten, so ist sehr wahrscheinlich, dass auch die Thätigkeit der beiden Brüder in Pannonien ihre Eifersucht gegen die griechische Kirche erweckte. So kamen sie, wie die Sage lautet, von Nicolaus I. eingeladen, unter Hadrian II. nach Rom, Cyrillus starb während ihres dortigen Aufenthalts, Methodius aber kehrte als ernannter Erzbischof von Pannonien zurück, jedoch nicht in das Reich Rastis-

law's, sondern in das an der Grenze von Steiermark, Slavonien und Croatien gelegene Gebiet des mährischen Fürsten Chozil; erst später erscheint er wieder in Grossmähren, wo indess Swatopluk auf Rastislaw gefolgt war. Aus der unsichern Kunde dieser Verhältnisse heben sich nun folgende Punkte als beachtenswerthe Momente hervor: 1) Methodius kam mit den Päpsten wegen des Gebrauchs der slavischen Liturgie in Collision. 2) An dem deutschen Wiching, welchen Papst Johann VIII. zum Bischof ernannt und als Suffraganbischof unter den Erzbischof Methodius gestellt hatte, hatte der Letztere einen Gegner, welcher seinem Ansehen und seiner Wirksamkeit beharrlich entgegenarbeitete, und es zuletzt auch dahin brachte, dass nach dem Tode des Methodius alle Anhänger desselben aus dem Lande vertrieben wurden. 3) Nicht blos die griechische Kirche kam hier in Collision mit der römischen, auch die deutschen Bischöfe machten ihr Interesse gegen den Papst geltend. Der Erzbischof Hatto von Mainz und der Erzbischof Chrotmar von Salzburg, beide mit ihren Suffraganen, beschwerten sich in noch vorhandenen Briefen im Jahr 900 gegen den Papst Johann IX. darüber, dass die Rechte der deutschen Kirche, von welcher aus Mähren bekehrt worden sei, durch die Errichtung eines eigenen Metropolitanverbands in Mähren beeinträchtigt werden. Johann IX. hatte, wie die Erzbischöfe in ihren Briefen sagen, einen Erzbischof und zwei Bischöfe in das Land der slavischen Mähren gesandt. In der römischen Kirche wollte man in der Folge so wenig von einem Bekehrungsverdienst des Methodius wissen, dass er sogar nur für einen Häretiker galt [1].

---

1) Wenn die Aechtheit der Urkunden, namentlich der Brief Johann's VIII., nicht weiter in Zweifel gezogen werden soll, so lässt sich in die Nachrichten, die sie enthalten, nur dadurch einiger Zusammenhang bringen, dass man annimmt, die Päpste haben zwar sehr angelegentlich den Methodius an sich gezogen, sobald sie aber ihren Zweck mit ihm erreicht hatten, es absichtlich darauf angelegt, seine Stellung zu untergraben, und sich hiezu hauptsächlich des Deutschen Wiching bedient. Methodius selbst hegte gegen Johann VIII. den Verdacht der Intrigue; denn nur darauf kann es sich beziehen, wenn Johann in seinem Schreiben an Methodius vom Jahr 881 sich zu der Versicherung veranlasst sieht, er habe an den Fürsten Swatopluk keinen andern als den ihm bekannten Brief geschrieben und dem Bischof Wiching keine geheimen Instructionen gegeben. Auffallend ist das Benehmen Wichings gegen Methodius. Er war aber auch, wie es scheint, gleich

So legendenartig die Bekehrungsgeschichte dieser Länder an dem Namen des Methodius fortläuft, so ist doch nicht zu bezweifeln,

---

anfangs dem Methodius nicht mit dessen Willen als Suffragan beigegeben, sondern nur von Swatopluk zur Ordination empfohlen (*Wichinum quem nobis direxisti*, schreibt Johann im Jahr 880 an Swatopluk, *electum episcopum consecravimus*). Einen weiteren Beitrag zur Kenntniss dieser Verhältnisse gibt der von Wattenbach, Beiträge zur Geschichte der christl. Kirche in Mähren und Böhmen, Wien 1849, als neuentdecktes Aktenstück mitgetheilte Brief des Papstes Stephan V. an den König Swatopluk, der ebenso günstig für Wiching als ungünstig für Methodius lautet. Wiching wird auf's Neue dem König Swatopluk angelegentlich empfohlen: *Wichingum venerandum episcopum et carissimum confratrem ecclesiastica doctrina eruditum reperimus et ideo eum vobis ad regendam sibi commissam a Deo ecclesiam remisimus, quia fidelissimum eum tibi et pro te satis sollicitum in omnibus agnovimus.* Dagegen wird von Methodius gesagt: *Methodium namque superstitioni, non aedificationi, contentioni non paci insistentem audientes plurimum mirati sumus, et si ita est, ut audivimus, superstitionem ejus penitus abdicamus.* Zum besonderen Vorwurf wird dem Methodius noch gemacht, dass er die *divina officia, et sacra misteria ac missarum solemnia Sclavorum lingua celebrare praesumpsit, quod ne ulterius faceret supra sacratissimum beati Petri corpus juramento firmaverat*, wesswegen der Papst nur mit Abscheu von diesem *reatus perjurii* reden kann. Und doch hatte Johann VIII. nach seinem Brief vom Jahr 880 dem Methodius ausdrücklich den Gebrauch der slavischen Liturgie gestattet. Dass diese Erlaubniss mit jenem *reatus perjurii* sich nicht verträgt, ist klar. Aber Johann VIII. selbst hatte sich ja früher in seinem Briefe an Methodius vom Jahr 879 über den Gebrauch der slavischen Sprache bei der Messe beschwert. *Audimus etiam, quod Missas cantes in barbara h. e. in Slavina lingua, unde jam literis nostris per Paulum Ep. Anconitanum tibi directis prohibuimus, ne in ea lingua sacra Missarum solemnia celebrares, sed vel in Latina vel in graeca lingua.* Wie kann er nachher in seinem Brief an Swatopluk vom Jahr 880 zur Rechtfertigung des Gebrauchs der slavischen Sprache gesagt haben: *Nec sanae fidei vel doctrinae aliquid obstat, sive Missas in eadem Slavonica lingua canere, sive sacrum evangelium — legere*, weil der Schöpfer der drei Hauptsprachen, der hebräischen, griechischen und lateinischen, auch die andern alle zu seinem Preise geschaffen habe? Es ist diess einer der schwierigern Punkte. Oder ist diese Liberalität vielleicht nur eine dem Methodius in der Voraussetzung gemachte Concession, Wiching und Swatopluk (welchen ja in dem Briefe auch noch ausdrücklich die Wahl der lateinischen Messe freigestellt wird) werden schon dafür sorgen, dass sie nichts zu bedeuten habe? In jedem Fall scheint Wiching es sich so sehr zu seiner Aufgabe gemacht zu haben, dem Methodius in seiner ganzen Stellung entgegenzuwirken, dass derselbe immer mehr vom eigentlichen Schauplatz der Geschichte zurückgedrängt wurde. So nur lässt sich erklären, wie die deutschen Bischöfe in den

dass das Christenthum hauptsächlich von Mähren aus in das damals unter Swatopluk von Mähren abhängige Böhmen kam. Vollendet war der Sieg des Christenthums nach langem Kampf mit dem Heidenthum erst unter der Regierung Boleslaw's des Frommen von 967—999. Von Papst Johann XIII. wurde im Jahr 973 für die bis dahin nach dem Rechtsanspruch der deutschen Bischöfe zum Regensburger Sprengel gehörende böhmische Kirche ein eigenes Bisthum in Prag errichtet, mit der Bestimmung, dass der Ritus nicht in slavonischer Sprache, sondern von einem der lateinischen Sprache kundigen Cleriker gehalten werde. Sowohl diess, als überhaupt der Nachdruck, mit welchem von den Päpsten seit Johann VIII., wie insbesondere von Gregor VII., der Einführung und Verbreitung der slavischen Liturgie in Böhmen entgegengewirkt wurde, macht ein längeres Fortbestehen derselben in Böhmen höchst unwahrscheinlich. Auch schon für die älteste Zeit stützt sich die Annahme einer slavischen Kirchensprache in Böhmen nur auf einzelne unsichere Data [1].

Auf demselben Wege, auf welchem das Christenthum von Mähren aus nach Böhmen gekommen war, verbreitete es sich von da aus in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts nach Polen, und die polnische Kirche war, wie es scheint, schon früh stets geneigt, sich ganz unter die römische zu stellen.

Auch in Ungarn war es die griechische Kirche, von welcher die ersten Anknüpfungspunkte für das Christenthum um die Mitte des zehnten Jahrhunderts ausgiengen. Mit bleibendem Erfolg wurde es aber erst von Deutschland aus begründet, durch die Bemühungen deutscher Bischöfe, wie namentlich des Bischofs Piligrin von Passau und des Bischofs Adalbert von Prag. Mit Stephanus, dem ersten

---

genannten Schreiben den Wiching zwar recht gut kennen als denjenigen, welchen Papst Johann VIII. zwar zum Bischof geweiht, und nach Mähren geschickt habe, aber nicht in den alten Passauer Sprengel, sondern zu einem neubekehrten Volk in einem erst von Swatopluk eroberten und christianisirten Gebiet, von Methodius aber völlig schweigen. Er konnte um so eher ignorirt werden, wenn er nur im allgemeinen und unbestimmten Sinn Archiepiscopus war, während Wiching seinen bestimmten Bischofssitz in Unitra hatte.

1) Vgl. Wattenbach, die slavische Liturgie in Böhmen und die altrussische Legende vom heiligen Wenzel. Abh. der hist.-phil. Gesellsch. in Breslau. I. Bd. 1857. S. 205 f.

König, seit dem Jahr 997, hatte das Christenthum schon die dauernde Herrschaft gewonnen.

Die für die Folge bedeutendste und unbestrittenste Eroberung machte die griechische Kirche an den Russen, die seit der im Jahr 955 in Constantinopel getauften Grossfürstin Olga und ihrem Enkel Wladimir gleichfalls in die Reihe der christlichen Völker eingetreten waren und zu den reinen Bekennern des griechischen Ritus gehörten.

2. Der Muhammedanismus und sein Verhältniss zum Christenthum.

In einem so weit sich erstreckenden Umfang wich im Laufe der Periode das Heidenthum in den verschiedenen Formen, die es in der Religion aller dieser Volksstämme hatte, vor den siegenden Fortschritten des Christenthums zurück. Um so mehr aber schien auf der andern Seite das monotheistische Judenthum in der neuen Form, zu welcher es sich durch Muhammed verjüngte, auf's Neue den Kampf mit dem Christenthum um die Herrschaft der Welt wagen zu wollen. Nachdem einmal der Islam unter der Fahne seines zum Krieger und Eroberer gewordenen Propheten die Grenze des Heimathlandes überschritten hatte, fielen die christlichen Länder des Orients, welchen schon die Antipathie ihrer monophysitischen Einwohner gegen die katholische Kirche und den griechischen Kaiser die Kraft des Widerstands schwächte, als leichte Beute den arabischen Eroberern zu, die zu Anfang des achten Jahrhunderts von Nordafrika aus auch schon im Abendland festen Fuss gefasst, Spanien ihrer Herrschaft unterworfen, und selbst in das fränkische Reich den Keil ihrer Eroberungen hineingetrieben hatten, bis Karl Martells entscheidender Sieg im Jahr 732 ihrem weiteren Vordringen auf immer ein Ziel setzte. Eine Religion, welche ihre Bekenner mit einer so energischen Thatkraft beseelt, kann nur das Bewusstsein eines neuen Princips, des Aufschwungs zu einer neuen eigenthümlichen Grundanschauung in sich tragen. Der Muhammedanismus ruht wesentlich auf der monotheistischen Grundlage des Judenthums; aber es ist zugleich der Drang, sich von der particularistischen Beschränkung des Judenthums loszureissen, so mächtig in ihm, dass er vielmehr die Vollendung und zusammenfassende Einheit aller ihm vorangehenden Religionen sein will. Die Grundanschauung

Muhammed's ist in den Worten des Koran ausgesprochen, dass jedes Zeitalter seine eigene Offenbarungsschrift habe, Allah auslösche, was er will, und bestätige, was er will, weil bei ihm die Quelle aller Offenbarung sei [1]. Die allgemeine Ansicht ist, dass die wahre, vom Anfang an überlieferte Religion, deren älteste Träger die Patriarchen des A. T. waren, zwar an sich immer dieselbe bleibe, aber auch wieder von Periode zu Periode einer Erneuerung und Wiederherstellung bedürfe, um von dem immer auf's Neue sich mit ihr vermischenden Polytheïsmus gereinigt zu werden. Von Zeit zu Zeit werden daher zu jedem Volk Propheten gesandt, um die Menschen vom Götzendienst abzuziehen und die reinere Gotteserkenntniss wieder einzuführen, obgleich sie von ihren lasterhaften und abgöttischen Zeitgenossen immer nur verkannt und verfolgt wurden. Solche Propheten waren vor allen andern Moses, Jesus und Muhammed. Es ist diess zugleich der einfachste Ausdruck für das Verhältniss, in welches der Muhammedanismus sich zum Judenthum und Christenthum setzt. Er erkennt in beiden einen wahrhaft religiösen Inhalt an, stellt sich aber auch wieder über sie. Dass auch Jesus ein Prophet ist, wie Muhammed, ist das Positivste, was der Koran vom Christenthum aussagen kann; aber es schliesst diess auch die Verneinung alles dessen in sich, was der Muhammedanismus dem Christenthum nicht zugestehen kann. Ein Prophet, wie Muhammed, ist auch Jesus, aber auch nur ein Prophet, nicht Gott oder Gottessohn, denn dem Einen Gott einen andern beizugesellen, ist das grösste Verbrechen, das der Mensch ersinnen kann. Die christliche Trinitätslehre ist dem Muhammedaner der offenbarste Tritheismus oder Polytheismus und auch in den speciellen Bestimmungen dieses Dogma, dass Gott gezeugt, als Vater einen ihm gleichen Sohn gezeugt habe, kann er nur höchst unwürdige, der absoluten Erhabenheit Gottes, der als Schöpfer aller Dinge keines andern bedarf, und zu welchem niemand, weder im Himmel, noch auf Erden, in einem andern Verhältniss stehen kann, als in dem des Knechtes, schlechthin widerstreitende Vorstellungen sehen [2]. Hätte freilich Jesus selbst sich als Gott prädicirt, so könnte er auch nicht Prophet sein; da aber Muhammed

1) Sure 13, 8. 10, 48. In Ullmann's Uebers. des Koran S. 205 f. und 167 f.

2) Sure 4, 5. In Ullmann's Uebers. S. 74 f. 80 f.

das Wahre des Christenthums nicht verkennen konnte, so unterschied auch er, wie vor ihm die Manichäer und Neuplatoniker, die ursprüngliche Lehre Jesu, der oft von sich bezeugt habe, dass er ein Diener Gottes sei, von ihrer Umgestaltung und Entstellung durch seine Jünger. Wie demnach Jesus den Mosaismus von den falschen Zusätzen und Satzungen des Judenthums gereinigt hat, so hatte auch das selbst wieder dem Polytheismus verfallene Christenthum eine neue Reform oder einen neuen Propheten nöthig und Muhammed ist schon von Jesus selbst als der nach ihm Kommende verkündigt worden. Im Allgemeinen ist so der Muhammedanismus in seinem Verhältniss zum Christenthum eine ähnliche Erscheinung, wie der Gnosticismus, Manichäismus und Neuplatonismus, eine neue Form der Religion, welche dadurch entstand, dass sie auf der einen Seite aus jeder der vorhandenen Religionen etwas in sich aufnahm, was dem religiösen Bewusstsein einen eigenthümlichen Inhalt gab, auf der andern aber sich zu jeder derselben in einen bestimmten Gegensatz setzte. Vom Judenthum hat der Muhammedanismus nicht nur seine streng monotheistische Gotteslehre, sondern auch so manche durch das A. T. vermittelte Vorstellungen, wie die Lehre von den Engeln, dem Sündenfalle, dem Zustand nach dem Tode, der Auferstehung, dem Gericht, der künftigen Vergeltung. Dagegen will er nicht blos nicht so particularistisch sein, wie das Judenthum, sondern auch in seinem praktischen Verhalten nicht so unfrei und gebunden. Zum Heidenthum setzt er sich durch die absolute Verwerfung des Polytheismus in den schroffsten Gegensatz, stimmt aber um so mehr mit ihm in dem sinnlichen Charakter überein, welchen seine ganze Welt- und Lebensansicht in sich trägt. Auch in dem Fatalismus, welchen der Koran lehrt, könnte man eine Nachwirkung des alten heidnischen Sabäismus sehen; nur ergab sich derselbe auch als die natürliche Consequenz des starren Monotheismus. Je abstracter die absolute Erhabenheit Gottes und seine Macht über alles Geschaffene aufgefasst wurde, um so mehr konnte das Verhältniss des Menschen zu Gott nur als eine Abhängigkeit gedacht werden, welche dem Menschen nichts Anderes übrig liess als ein rein passives Verhalten und eine unbedingte Hingebung in den allwaltenden Willen Gottes. Die schwächste Seite des Muhammedanismus ist da, wo das tiefere, sittliche Bewusstsein in das Verhältniss des Menschen zu Gott eingreifen sollte: es fehlen ihm alle Begriffe einer

sittlichen Selbstbestimmung. Mit dem Christenthum stellt er sich darin auf gleichen Fuss, dass er dasselbe Bedürfniss einer Offenbarung anerkennt; aber er degradirt das Christenthum, da er Christus nur für einen Propheten wie Moses hält und auf diese beiden Propheten der Schriftbesitzer Muhammed als den höchsten, die Offenbarung vollendenden Propheten folgen lässt. Der absolute Inhalt aller Religion ist von ihm in dem einfachen Worte ausgesprochen, dass nur Ein Gott ist und Muhammed sein Prophet. Auch der Muhammedanismus lässt auf diese Weise die Religion von Stufe zu Stufe sich weltgeschichtlich entwickeln; indem er aber Gott und die Welt oder den Menschen durch den abstracten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, oder der absoluten Macht und der absoluten Abhängigkeit von einander trennt, gibt es für ihn keine andere Vermittlung dieses Verhältnisses, als durch Propheten wie Moses, Jesus und Muhammed in dieser Aufeinanderfolge sind.

Aus der in sich getheilten Ansicht des Muhammedanismus vom Christenthum erklärt sich von selbst sein sowohl duldsames als unduldsames Verhalten gegen dasselbe. An sich ist der Koran nicht unduldsam [1]; er leitet die Verschiedenheit der Religionen aus der Anordnung Gottes ab, welcher jedem Volke durch einen Propheten eine Offenbarung gegeben habe, den Juden die Thora, den Christen das Evangelium, das die frühere Offenbarung bestätige,

1) Man vergl. über die Duldsamkeit des Koran E. Meier über Muhammed, sein Leben und seine Lehre in der Zeitschr. für wissensch. Theol., 1858. S. 471 f. und die S. 483 f. angeführten Stellen des Koran. Nach Sure 29, 45 sollen die Schriftbesitzer, d. i. Juden und Christen, mit Ausnahme solcher unter ihnen, die Unrecht thun, nur in der anständigsten Weise, d. h. nur mit Worten bestritten und zu ihnen gesagt werden: Wir glauben an das, was uns geoffenbart, und an das, was euch geoffenbart worden ist; unser Gott und euer Gott ist Einer und wir sind ihm ganz ergeben. Auch in der Stelle Sure 3, 79: „Wer einer andern Religion anhängt, als dem Islam, der wird nicht aufgenommen werden durch sie bei Gott, sondern er gehört in jener Welt zu den Untergehenden" steht, wie Meier bemerkt, Islam in dem ganz allgemeinen Sinn, wie ihn Muhammed auch dem Abraham, dem Mose und Andern zuschreibt. Es ist die völlige Hingebung an Gott, worin Muhammed eben das Wesen der Religion, das alle Propheten gleichmässig verkündigt haben, erblickt. In demselben allgemeinen Sinn heissen die Glaubenshelden Muslim, wie Abraham, der weder Jude, noch Christ, sondern ein Rechtgläubiger, ein Gottergebener (ein Muslim) war und nicht zu den Götzendienern gehörte.

den Arabern den Koran. Wenn Gott es gewollt hätte, so würde er alle Völker zu einer einzigen religiösen Gemeinde gemacht haben; er habe es aber nicht gethan, um sie zu prüfen in dem, was ihnen geoffenbart worden, und sie einst zur Verantwortung darüber zu ziehen. Sie werden insgesammt zu Gott zurückkehren und dann werde er sie aufklären über das, worüber sie uneinig waren. Der Muhammedanismus ist so weit liberaler als das Christenthum mit seiner allein seligmachenden Kirche; aber Theorie und Praxis stimmen in ihm nicht zusammen. Der Hass gegen alles Polytheistische und Idololatrische liess ihn so leicht auch in den Christen nur Unglaubige sehen, die als Verächter und Feinde des wahren Gottes zu bekämpfen nicht nur für erlaubt, sondern auch für verdienstlich gehalten werden musste. Da noch mehr den Christen nichts verhasster war, als der falsche Prophet, welcher sich dem göttlichen Stifter ihrer Religion nicht blos zur Seite, sondern noch über ihn zu stellen wagte, so kam es durch den Märtyrerheroismus der spanischen Christen, dessen fanatischen Geist selbst eine Nationalsynode zu Corduba im Jahr 852 dämpfen zu müssen glaubte, zu einem Vorspiel der blutigen Glaubenskämpfe, die in der Folge den Schauplatz der Weltgeschichte sosehr belebten [1]. Was diese neue Weltstellung besonders merkwürdig macht, ist die Gleichartigkeit der Erscheinungen bei aller Spannung der Gegensätze. Nicht nur berührten sich Christen und Muhammedaner auf dem Gebiete der allgemeinen Bildung, auf welchem in Kurzem die arabischen Philosophen mit den christlichen Theologen in derselben Vorliebe für die aristotelische Philosophie wetteiferten, sondern auch in religiöser Beziehung standen beide nicht so weit auseinander. Auch die Bekenner des Koran spalteten sich in den Gegensatz der Schrift und der Tradition, und wenn auch der Islam sich zu keiner Kirche und Hierarchie, wie die christliche, gestalten konnte, so verehrten doch auch seine Völker in dem Fürsten zugleich die höchste geistliche Gewalt, und was im Occident das Papstthum in Rom war, war im Orient das Chalifat in Bagdad. Der Unterschied kam nur darauf hinaus, dass der Muhammedanismus principiell an dem Begriff des Propheten hängen blieb. Da aber beide Religionen bei so vielem Gleichartigen vor allem das gleiche Bewusstsein, die allein wahre

1) Vgl. A. Helfferich, der westgothische Arianismus. Berl. 1860. S. 121 f.

und allgemein anzuerkennende Religion zu sein, und eben damit auch den gleichen Drang nach Weltherrschaft in sich trugen, so konnten grosse Conflicte nicht ausbleiben, welche auf der einen Seite die Völker unter der Fahne des Propheten, auf der andern unter dem Zeichen des Kreuzes einander entgegenstellten.

3. Der Dualismus der gnostisch-manichäischen Sekten. Die Paulicianer.

Weist uns schon der Muhammedanismus auf ein dem Gnosticismus und Manichäismus verwandtes Gebiet der alten Religionsgeschichte zurück, so ist es schon dadurch auch gerechtfertigt, wenn ihm eine neue Form des heidnisch-christlichen Dualismus, aus welchem jene Religionssysteme hervorgegangen sind, zur Seite gestellt wird.

Das erste Glied in der Reihe der Sekten, die in beständiger Opposition gegen das Christenthum der katholischen Kirche durch das ganze Mittelalter sich hindurchziehen, sind die in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts auftretenden Paulicianer. Gewöhnlich werden sie zwar an einem andern Orte aufgeführt, indem man sie sehr gern aus dem Gesichtspunkt einer im Interesse des Schriftprincips und der evangelischen Wahrheit geschehenen Reaction und Protestation gegen den Glaubenszwang der katholischen Kirche betrachtet. Allein es war diess weder ihr ursprünglicher Ausgangspunkt, noch ihre vorherrschende Tendenz. Ihr religiöser Charakter war wesentlich bedingt durch die dualistische Weltansicht, die sie mit den alten Manichäern theilten. Diess war der allgemeine Eindruck, welchen sie gleich Anfangs machten. Manichäer werden die Paulicianer schon von Photius und Petrus Siculus genannt, welche unter diesem Namen sie beschreiben.

Die Grundlehre ihres Systems war die dualistische von zwei Principien, einem bösen und einem guten Gott; der eine sollte der Schöpfer und Herr dieser Welt, der andere der der künftigen sein. Da sie sonst nichts specifisch Manichäisches haben, so kann man fragen, ob nicht ihr Dualismus nicht sowohl manichäischen als marcionitischen Ursprungs ist; wahrscheinlich ist jedoch sowohl das Eine als das Andere anzunehmen. Beachtenswerth ist in dieser Beziehung, was Petrus Siculus sagt: „Die Paulicianer verwerfen die gottlosen Schriften der Manichäer, den Inhalt derselben aber pflan-

zen sie von Geschlecht zu Geschlecht durch Ueberlieferung unter sich fort. Ebenso behaupten sie, dass man keine andern Schriften lesen dürfe als allein die Evangelien und das heilige Buch des Apostels. Diess thun sie desswegen, damit sie durch Entfernung der manichäischen Schriften und unserer Schriften des alten Testaments und durch häufiges Lesen der Evangelien und des apostolischen Buches sich den Schein geben können, sie haben ihre Häresе von Christus und aus der Lehre des Herolds des orthodoxen Glaubens, des Apostels Paulus erhalten"[1]. Bedenkt man, wie verbreitet der Manichäismus früher in den Ländern war, in welchen die Paulicianer zuerst erschienen, in Mesopotamien, Armenien, Syrien, so ist sehr wahrscheinlich, dass auch in der Folge noch viele manichäische Elemente unter den Christen dieser Länder vorhanden waren. Da aber bei dem Hasse, mit welchem der Manichäismus verfolgt wurde, die Anhänger desselben alle Ursache hatten, den eigentlich manichäischen Charakter ihrer Lehre zu verbergen, so ist auch sehr glaublich, dass sie ihr eine dem katholischen Christenthum verwandtere Form zu geben suchten. Dazu eignete sich keine Lehre besser, als die der Marcioniten, welche mit dem Manichäismus die dualistische Weltansicht theilt, und in ihrem Paulinismus so sehr nur das Interesse des reinen Christenthums im Auge zu haben schien, dass sie die beste Waffe zur Bestreitung des katholischen Christenthums darbot. Wenn es, wie wir aus den Schriften des Ephraem Syrus wissen, im vierten Jahrhundert in der Gegend von Edessa sowohl Marcioniten als Manichäer gab, und in der Diöcese von Cyrus die Marcioniten im fünften Jahrhundert so verbreitet waren, dass der Bischof Theodoret mehr als zehntausend von der marcionitischen Ketzerei bekehrt haben wollte[2], so muss schon damals in jenen Ländern der Manichäismus mit dem Marcionitismus sich so verschmolzen haben, dass die Unterscheidung beider kein besonderes Interesse mehr hatte. Der Marcionitismus führt von selbst auf den Apostel Paulus, mit welchem der Name der Paulicianer unstreitig zusammenhängt, mögen sie ihn sich selbst gegeben oder von Andern erhalten haben. Es kann nur vom Ursprung

1) Vgl. Petri Siculi hist. Manich., herausgegeben von Gieseler. Göttingen 1846. S. 26.

2) Theod. Opp. ed. Schulz. T. IV. Ep. 81. S. 1141. Ep. 145. S. 1252. Vgl. Gieseler, Theol. Studien und Kritiken. 1829. S. 104 f.

des Paulicianismus aus dem Manichäismus verstanden werden, wenn erzählt wird, eine Frau aus Samosata, Kallinike, habe zwei Söhne gehabt, Paulus und Johannes, diese habe sie als Herolde des Irrthums ausgesandt, und als sie ihre Irrlehre verbreitet hatten, seien die Manichäer Paulicianer genannt worden. Kallinike ist eben die manichäische Lehre in ihrem Uebergang zur paulicianischen; sie wurde dazu dadurch, dass sich die Manichäer, aus welchen die Paulicianer hervorgingen, vorzugsweise an die Schriften des Apostels Paulus hielten und an die Evangelien, welche der Name des Johannes repräsentirt. Ihre vorzügliche Werthschätzung des Apostels Paulus gibt sich bei ihnen auf verschiedene Weise zu erkennen. Sie hielten sich nicht nur neben den Evangelien ganz besonders an die paulinischen Briefe, sondern es nannten sich auch ihre Vorsteher der Reihe nach nach den paulinischen Gehülfen Silvanus, Titus, Timotheus, Tychikus, und ihre Gemeinden hatten die Namen der paulinischen Gemeinden Korinth, Achaia, Macedonien, Philippi u. s. w. Wenn sie ferner nicht blos das alte Testament verwarfen, sondern auch im Kanon der neutestamentlichen Schriften sich sehr entschieden gegen die beiden petrinischen Briefe erklärten, neben welchen sie nur die Apokalypse für unkanonisch hielten, so kann auch diess nur aus ihrem Paulinismus erklärt werden. Nach dem Brief an die Galater konnten sie in dem Apostel Petrus nur den Hauptgegner ihres Apostels sehen; ohne Zweifel hatte aber der Hass, welchen sie gegen ihn hegten, auch darin seinen Grund, dass sie ihn als den Hauptträger der katholischen Hierarchie betrachteten. Wie den Marcioniten war auch ihnen alles Hierarchische zuwider; sie wollten von Presbytern schon um ihres Namens willen, wegen der Aeltesten als der Feinde Jesu in den Evangelien, nichts wissen, und dem Glaubenszwang der katholischen Hierarchie setzten sie unter Berufung darauf, dass nach dem Willen Gottes alle selig werden und zur Erkenntniss der Wahrheit kommen sollen, das Recht entgegen, alles in der Schrift Geschriebene selbst zu lesen, und das Wort Gottes nicht durch Priester sich verfälschen zu lassen. In diesem antihierarchischen, auf die freieren Grundsätze des paulinischen Christenthums sich stützenden Bewusstsein wollten sie allein, während sie die katholischen Christen schlechthin Römer nannten, die ächt katholischen Christen die wahren χριστιανοὶ und χριστοπολῖται sein. Diese evangelische Opposition änderte jedoch

zu ihrem sonstigen Charakter nichts. Wie sie principiell Dualisten waren, so waren sie es auch in den übrigen Lehren. Sie liessen den Leib vom Demiurg, die Seele von dem guten Gott geschaffen sein, hielten für die Gottesgebärerin nicht die Maria, durch welche Jesus mit seinem vom Himmel gebrachten Leib nur wie durch einen Canal hindurchgegangen sei, sondern das obere Jerusalem, wo Jesus ein- und ausgegangen; den Sakramenten gaben sie nur eine geistige Bedeutung und verabscheuten alles, was ihnen im katholischen Cultus einen zu materiellen Charakter zu haben schien. Alles diess ist sowohl gnostisch als manichäisch. Um so bemerkenswerther ist, dass sie in zwei sonst für so wichtig gehaltenen Punkten, in Betreff der Ehe und des Fleischgenusses, die Lebensansicht der Marcioniten und Manichäer nicht theilten, sondern beides für erlaubt hielten, was bei dem Dunkel, das auf dem Ursprung der Secte liegt, sich nicht weiter erklären lässt.

Was ihre äussere Geschichte betrifft, so war der eigentliche Stifter der Secte unter der Regierung des Kaisers Constantinus Pogonatus (668—685) der Armenier Constantin, in dem von Manichäern bewohnten Dorfe Mananalis im Gebiet von Samosata. Unter den folgenden Vorstehern machte Sergius mit dem Beinamen Tychikus im Jahr 801 als Reformator Epoche. Nach seinem Tode im Jahr 835 wurde die Gemeinde nicht mehr wie bisher von Einem Vorsteher geleitet, sondern von den Schülern und Gehülfen, welche Sergius als seine συνεκδήμους (2 Cor. 8, 19. Apg. 19, 29.) zurückgelassen. Die Verfolgungen und Niederlagen, welche die Secte wiederholt erlitt, unterdrückten sie nicht, und als im Jahr 969 ein Theil derselben nach Philippopolis in Thracien versetzt worden war, öffnete sich ihr dadurch nur der Weg zu ihrer weiteren Verbreitung nach Bulgarien und in das Abendland.

Zweiter Abschnitt.

Das Dogma.

I. Der Charakter der dogmatischen Entwicklung überhaupt.

Das Dogma ist seinem substanziellen Inhalt nach schon vorhanden, die symbolischen Bestimmungen der grossen Synoden des

vierten und fünften Jahrhunderts betreffen alle Hauptartikel des christlichen Glaubens, der in ihnen für alle folgenden Zeiten unabänderlich festgestellt worden ist. Es kann daher zu dem Dogma in materieller Hinsicht nichts Wesentliches hinzukommen; wenn es auch jetzt noch theologische Streitigkeiten gibt, so sind es doch nicht die grossen Bewegungen einer um den Inhalt und Ausdruck ihres dogmatischen Bewusstseins erst ringenden Zeit, die in der früheren Periode in das gesammte Leben der Kirche so tief eingegriffen haben, sie beziehen sich nur auf untergeordnete Punkte, auf die Verständigung über Fragen, die in der Hauptsache schon beantwortet sind, und bei welchen es sich jetzt nur noch darum handelt, das schon fest stehende Dogma genauer zu bestimmen und weiter zu entwickeln, und gegen Missverständnisse, einseitige Deutungen und falsche Folgerungen sicherzustellen. Demungeachtet hat auch diese Periode zur weiteren Ausbildung des Dogma wesentlich beigetragen; sie war die vermittelnde Uebergangsperiode, die erst vorangehen musste, um das sich entwickelnde dogmatische Bewusstsein der Stufe entgegenzuführen, auf welcher es reif genug war, um seinen höheren Aufschwung in der folgenden Periode zu nehmen. Fasst man die einzelnen Punkte in's Auge, von welchen aus dieser weitere Fortschritt des Dogma geschehen ist, so lassen sich hauptsächlich folgende Momente unterscheiden.

1. Da das Dogma seinen bestimmten, in sich abgeschlossenen Inhalt hatte, so konnte die dogmatische Thätigkeit vorzugsweise nur darauf gerichtet sein, das Gegebene festzuhalten, in das allgemeine Bewusstsein der Zeit aufzunehmen, und im Rückblick in die Vergangenheit, in welcher das Dogma fixirt worden war, sich an die Auctoritäten anzuschliessen, die die Hauptstützpunkte der kirchlichen Tradition waren. Je grösser aber der schon vorhandene Stoff war, und je mehr er seiner ganzen Beschaffenheit nach noch die Gestalt eines aus verschiedenartigen Elementen bestehenden, zufällig entstandenen Aggregats hatte, um so mehr musste man jetzt auch das Bedürfniss fühlen, denselben, wäre es auch nur für den Zweck einer leichteren Uebersicht, in sich zusammenzufassen, nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen und zur Einheit eines zusammenhängenden Ganzen zu verbinden, wobei von selbst das Wesentliche von dem minder Wesentlichen sich strenger scheiden, und das Untergeordnete gegen die das Ganze beherrschenden

Punkte zurücktreten musste. In einer Periode, welche in ihrem ganzen Verlauf sich mehr und mehr dazu anschickte, den kirchlichen Organismus zu einem grossartigen, alles Einzelne in strenger Einheit verknüpfenden System auszubilden, darf mit Recht auch schon diess als ein Moment derselben systematisirenden Tendenz betrachtet werden, dass jetzt der Inbegriff der Dogmen in der Form eines dogmatischen Systems wenigstens seinem äusserlichsten Umrisse nach aufgestellt wurde. Es geschah diess zuerst in des Johannes von Damaskus ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, welche bei aller Unvollkommenheit der Form, wie sie sich in der ungleichmässigen Behandlung der einzelnen Lehren, in dem Mangel an Zusammenhang und dem da und dort sehr bunt durcheinander laufenden Inhalt zu erkennen gibt, doch mit Recht als der erste Versuch einer das Ganze umfassenden systematischen Darstellung der christlichen Glaubenslehren anzusehen ist. In der lateinischen Kirche war schon Isidorus von Hispalis mit einem ähnlichen, aber minder bedeutenden Werke vorangegangen, in seinen drei Büchern Sentenzen, welche in bestimmten, kurzgefassten, auf der Auctorität älterer Lehrer beruhenden Lehrsätzen [1]) den ganzen dogmatischen und moralischen Inhalt des Christenthums als positive, für das Bewusstsein feststehende Wahrheit darlegen sollten. Man sieht aus solchen Werken, wie es jetzt hauptsächlich darum zu thun war, dem aus der Vergangenheit überlieferten dogmatischen Stoff die seiner kirchlichen Geltung entsprechende Form zu geben, und so unscheinbar diese ersten Versuche sind, so waren sie doch die ersten Anfänge einer systematischen Entwicklung des Dogma, die denselben Stoff immer wieder auf's Neue verarbeitete und sich von Periode zu Periode auf die verschiedenste Weise gestaltete.

2. Wie schon in der vorigen Periode ein dogmatischer Gegensatz zwischen der orientalisch-griechischen und der occidentalisch-lateinischen Kirche sich herausstellte, so bildete sich die Eigenthümlichkeit der abendländischen Dogmatik in demselben Verhältniss weiter aus, in welchem die abendländische Kirche von der morgenländischen sich trennte, und die kirchliche Entwicklung zu den germanischen Völkern fortschritt und auf diesem Boden sich fest-

1) Diess ist unter *sententiae* im kirchlichen Sinn zu verstehen. Die Sentenzen Isidor's zeigen in den allgemeinen Grundzügen schon die Anlage der scholastischen Werke unter diesem Titel.

setzte. Dieselbe Richtung, die schon in dem die lateinische Kirche in der Trinitätslehre charakterisirenden symbolischen filioque ausgesprochen ist (sofern diese Form den Sohn nicht gegen den Vater zurückstehen lassen will), liegt auch den monotheletischen, adoptianischen und prädestinatianischen Streitigkeiten zu Grunde. Es ist das Interesse, das Besondere, Individuelle, das Reale und Wirkliche, und ebendesswegen auch das Menschliche in seinem Unterschied vom Göttlichen zu seinem vollen Rechte kommen zu lassen, und daher auch so viel möglich alles abzuweisen, was die entgegengesetzte Richtung zu einer transcendenten, rein idealen, die Realität des Gegebenen aufhebenden oder das Menschliche mit dem Göttlichen vermischenden Anschauungsweise nehmen will. Dieser Realismus tritt nicht nur da hervor, wo, wie im monotheletischen Streit, die abendländische Kirche ihre Lehrweise im Gegensatz zu der der morgenländischen geltend macht, sondern es lässt sich auch daraus allein der Zug erklären, welchen die abendländische Kirche vom Augustinismus immer wieder zum Pelagianismus und Semipelagianismus hatte. Die augustinische Lehre von der Sünde schien dem Menschen auf dem realen Boden seiner menschlichen Existenz gar zu wenig zu lassen, und das Recht der Individualität und der freien Persönlichkeit zu sehr zu beschränken. Unter denselben Gesichtspunkt ist ferner die bedeutendste und eigenthümlichste Erscheinung zu stellen, welche uns in dieser Periode auf dem dogmatischen Gebiet der abendländischen Kirche begegnet, das System des Johannes Scotus Erigena. Die platonische Transcendenz der Gottesidee, die durch die Vermittlung des Areopagiten Dionysius ihre Bedeutung für die christliche Theologie auch noch im Mittelalter behauptet, hat in dem System des Scotus Erigena sich bis zur äussersten Spitze vollendet. Gott ist nach dieser Lehre so überwesentlich, dass man von ihm nur sagen kann, was er nicht ist. In der absoluten Identität Gottes mit sich selbst verschwindet jeder Unterschied, nicht einmal, dass Gott sich selbst weiss und erkennt, kann von ihm gesagt werden. Alles Denken, alles Wissen und Erkennen ist von der Idee Gottes ausgeschlossen, Gott ist nur das reine sich selbst gleiche Sein, das in seiner Unendlichkeit und absoluten Beziehungslosigkeit ebenso gut das absolute Nichts ist; da nun aber gleichwohl Gott nur als der absolut Seiende und als die absolute Ursache alles Seins gedacht werden kann, so fasst Scotus

Erigena diese Seite seines Systems in dem Begriff der Natur und den vier Formen auf, zu welchen sie sich differenzirt. Diese vier Differenzen heben sich so in sich selbst auf, dass zuerst nur die beiden Begriffe Schöpfer und Geschöpf bleiben, sodann aber auch die Schöpfung mit dem Schöpfer zusammenfällt, sofern er allein der wahrhaft Seiende ist, und ausser ihm nichts wahrhaft und wesentlich sein kann, weil alles, was von ihm ist, so weit es ist, nichts anderes ist, als die Theilnahme an seinem Sein, so dass die Gott und die Creatur in sich begreifende Allheit aus den vier Formen, in welche sie sich theilt, zu einem und demselben ungetheilten Princip wird, das der Anfang und das Ende von allem ist. Aus diesem ewigen Zirkel des Widerspruchs zwischen Sein und Nichtsein, Negativem und Positivem kommt Scotus Erigena nur dadurch heraus, dass er der Transcendenz des platonischen Idealismus den realen Begriff des Menschen gegenüberstellt und den Menschen zum eigentlichen Mittelpunkt seines Systems macht. Er stellt ihn so hoch, dass er in ihm die Einheit alles Geistigen und Sinnlichen erblickt. Alles Sichtbare und Unsichtbare ist in ihm geschaffen; er hat wesentlich eine himmlische Natur, ist Verstand und Vernunft, aber auch die ganze sinnliche Welt ist in ihm geschaffen, und es gibt nichts Körperliches sowohl als Unkörperliches, das nicht im Menschen existirte. Er ist ein intellektueller Begriff, der im göttlichen Geist auf ewige Weise existirt, eine intellektuelle und rationelle Natur, wie der Engel, der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch. Aber dieser Mensch an sich ist durch die Sünde in die Zweiheit von Mann und Weib zerfallen, und dieser Fall aus der Einheit in die Zweiheit ist ein durch die ganze Natur hindurchgehender Riss. Nur ist der Mensch, da er an sich die Einheit aller Gegensätze ist, durch die Sünde nichts geworden, was er nicht an sich schon war; ehe er fiel, war er in sich schon zerfallen. Was aber vom Fall und der Sünde gilt, gilt auch von dem ihnen Gegenüberstehenden. Auch die Menschwerdung Gottes ist nichts Zeitliches, es gibt keinen Zeitpunkt, in welchem der Sohn Gottes nicht schon Mensch geworden war. Wie er nach der göttlichen Seite seines Wesens der Inbegriff und das Princip der primordialen Ursachen ist, so kann sich seine Menschwerdung nur auf die Wirkungen der Ursachen beziehen. Er wird Mensch oder steigt aus den Ursachen in die Wirkungen herab, um die Wirkungen der Ursachen, die er seiner Gottheit nach

ewig und unveränderlich in sich hat, seiner Menschheit nach im Zusammenhang mit den Ursachen zu erhalten. Er ist also mit Einem Worte die Einheit der Ursachen und Wirkungen. Ist aber diess nicht auch der Mensch, wenn in ihm die ganze Natur geschaffen ist? Ist er die Einheit und Totalität aller Dinge, so kann in einem System, in welchem überhaupt nichts erst wird, sondern alles an sich in der Immanenz Gottes und der Welt enthalten ist, auch Christus nichts sein, was nicht an sich schon der Mensch wäre, und man kann nur so unterscheiden, dass während in dem Menschen nach der einen Seite seines Wesens die Ursachen in die Wirkungen herabsteigen oder Ursachen und Wirkungen in ihren Unterschied und Gegensatz auseinandergehen, nach der andern in Christus die Wirkungen zu den Ursachen aufsteigen, und zur Einheit mit ihnen verknüpft werden. Ausdrücklich sagt Scotus Erigena, dass zwischen Gott und dem menschlichen Geist nichts Trennendes und Hemmendes ist; auch Christus ist also keine Schranke zwischen Gott und dem Menschen, er ist selbst dasselbe, was der Mensch ist, der ideale urbildliche Mensch. Da aber der Mensch die alles Geistige und Sinnliche, alles Hohe und Niedrige in sich vereinigende intellektuelle Natur ist, so kann auch hier die Bedeutung des Menschen nicht blos darin bestehen, dass er die Einheit aller Gegensätze ist, sondern dass sie in ihm auf geistige Weise ist, d. h. eine gewusste, in das Bewusstsein des Geistes erhobene, sofern er überhaupt wesentlich der wissende, selbstbewusste Geist ist. Das System des Scotus Erigena hat daher überhaupt seine höchste Bedeutung darin, dass es Gott, als dem abstracten unendlichen Sein, nicht sowohl die Welt als den Reflex der Idee, sondern den Menschen als die intellektuelle Natur, als den denkenden und selbstbewussten Geist gegenüberstellt. So mühsam auch Scotus Erigena ringt, um sich aus den Banden loszureissen, mit welchen die alterthümliche Anschauungsweise des transcendenten platonischen Idealismus ihn noch umfangen hält, so wenig lässt sich doch in seinem System der Uebergang zu einem ganz andern Standpunkt verkennen, auf welchem das Princip der absoluten Betrachtung nicht die objektive Gottesidee ist, sondern das Bewusstsein derselben, oder der Mensch als der wissende, seiner selbst sich bewusste Geist. Das System des Scotus Erigena ist, so betrachtet, eine Hieroglyphe, deren Deutung nach unendlich vielen Vermittlungen erst auf dem Standpunkt der

neueren Philosophie möglich war, es enthält die Keime einer über jene Zeiten weit übergreifenden Speculation, deren Voraussetzung und Grundlage aber doch der Gegensatz ist, mit welchem die abendländische Kirche die Realität des Menschlichen gegen die den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen aufhebende transcendente Richtung der orientalisch-griechischen Kirche geltend machte [1].

3. So sehr es zum Charakter der abendländischen Dogmatik gehört, die Realität und Selbstständigkeit des Menschlichen dem Göttlichen gegenüber festzuhalten, so geneigt war sie doch auf der andern Seite, die Schranken immer mehr aufzuheben, die das Natürliche und Uebernatürliche von einander trennen. Ein weiterer charakteristischer Zug der dogmatischen Richtung der Periode ist das immer stärker hervortretende Uebergewicht, mit welchem der materiellste Supranaturalismus die rationelle Auffassung des Dogma, so weit sie auch jetzt noch ihre Ansprüche zu behaupten suchte, zurückdrängte. Am auffallendsten zeigt sich der Gegensatz dieser Richtungen in den beiden in diese Periode fallenden Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl; es kämpft noch die eine Richtung *mit der* andern; die vernünftige, das Sinnliche und Uebersinnliche, Inhalt und Form, Bild und Idee auseinanderhaltende Ansicht sträubt sich gegen die, welche über diesen Unterschied völlig hinwegsehen will; aber so überwiegend ist der Drang, das Göttliche, das das Objekt des religiösen Bewusstseins ist, in der Unmittelbarkeit der Gegenwart und der sinnlichen Anschauung vor sich zu haben, dass das Transsubstantiations-Dogma nicht blos des populären Bewusstseins sich bemächtigte, sondern auch theoretisch gerechtfertigt wurde. Es tritt aber hier nur auf einem bestimmten Punkte klar und augenscheinlich hervor, was nicht blos im Dogma, sondern auch in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Cultus und der Hierarchie der allgemein herrschende Zug der Zeit war, das Bestreben, das Göttliche mit aller Macht in das Sinnliche herabzuziehen und mit demselben so zu identificiren, dass es mit ihm zur Einheit einer und derselben Anschauung zusammengeht. Wie diess im Cultus der Fall ist, zeigt der Bilderstreit, in welchem nicht nur die beiden Richtungen im heftigsten Streit mit einander waren, sondern

1) Vgl. über Joh. Scotus Erig., meine Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Th. II. S. 203 ff.

auch die in der griechischen und römischen Kirche unterliegende Meinung in einem bedeutenden Theil des Abendlandes sich noch längere Zeit behauptete, bis endlich auch sie dem übermächtigen Materialismus des Bilderdienstes weichen musste. Denselben Gang nahm ja aber auch die Hierarchie selbst. Denn was ist die Realisirung der Idee des Papstthums in der Form, zu welcher dasselbe gegen das Ende der Periode übergieng, anders als eine Verkörperung dieser Idee, die nur darauf hinzielte, die göttliche Persönlichkeit, die man sich als das Haupt der Kirche dachte, auch sichtbar und leiblich an die Spitze der Kirche zu stellen? Auch das Dogma folgt daher in dem materiellen Supranaturalismus, zu welchem wir es ganz besonders in der Abendmahlslehre sich gestalten sehen, nur dem allgemeinen Zuge der Zeit. Doch ist alles, was in dieser Beziehung zur Charakteristik der Periode gehört, noch nichts Fertiges und Geschlossenes, sondern etwas erst Werdendes und sich Fixirendes, und es rechtfertigt sich auch dadurch die obige Bezeichnung, dass sie im Allgemeinen als Uebergangsperiode zu betrachten ist.

II. Die dogmatischen Streitigkeiten.

1. Der monotheletische und der adoptianische Streit.

Diese beiden Streitigkeiten haben ihr gemeinsames Interesse darin, dass sich in ihnen auf zwei verschiedenen Punkten der Widerspruch herausstellt, in welchem das symbolisch fixirte Dogma immer wieder mit sich selbst kommen musste, so bald man es genauer und schärfer darauf ansah, wie in ihm die allgemeine Aufgabe, um die es sich handelt, gelöst ist. Es zeigte sich schon an diesen beiden auf's Neue die Lehre von der Person Christi betreffenden Streitigkeiten, wie die Elemente, aus welchen das symbolische Dogma construirt ist, nur äusserlich zusammengebracht, nicht aber innerlich, in der Einheit eines in dem innern Zusammenhang seiner Momente sich durch sich selbst bestimmenden Begriffs geeinigt sind. Doch dienten auch sie dazu, dem kirchlichen System, in dessen Entwicklung die Periode begriffen ist, die Idee seiner Aufgabe zum klareren Bewusstsein zu bringen, und dasselbe in dem Vorsatz zu befestigen, Folgerungen und Behauptungen, deren Widerspruch man nicht lösen kann, wenigstens durch Machtsprüche niederzuschlagen.

Den nächsten Anlass zur Entstehung des monotheletischen Streites gab die Politik: der Plan, welchen der byzantinische Kaiser Heraklius in Verbindung mit dem Patriarchen Sergius von Constantinopel hatte, die Monophysiten durch die Concession einer neuen, ihrer Einheitsidee entsprechenden Formel zur Vereinigung mit der katholischen Staatskirche geneigter zu machen. Kaum war aber ein solcher Einigungsversuch in Alexandrien im Jahr 630 zu Stande gekommen, so rief die dadurch in Bewegung gekommene Frage über die Einheit oder Zweiheit des Wollens und Wirkens in Christus einen neuen Streit hervor, welchem sowohl das Einverständniss der drei Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien und Rom, als auch die das strengste Stillschweigen über die Einheit und Zweiheit gebietenden Glaubensedikte der Kaiser Heraklius und Constans II. im Jahr 638 und 648 (die Ekthesis und der Typus) vergeblich zu begegnen suchten. In der griechischen Kirche waren die eifrigsten Verfechter der Lehre von der Zweiheit des Willens und der Wirkungen in Christus die beiden Mönche Sophronius und Maximus, der erstere besonders seitdem er im Jahr 634 Patriarch von Jerusalem geworden war. Das Hauptgewicht der Entscheidung lag aber auch hier wieder in der römischen Kirche, in welcher schon nach dem Tode des noch mit Sergius einverstandenen römischen Bischofs Honorius die Lehre von der Zweiheit des Willens zur orthodoxen wurde. Nachdem der römische Bischof Martinus für seinen Widerspruch und seine Verdammung der kaiserlichen Glaubensedikte mit dem Märtyrerthum gebüsst hatte, gelang es dem römischen Bischof Agatho auf der zur Herstellung der Kirchengemeinschaft zwischen Constantinopel und Rom im Jahr 680 zu Constantinopel gehaltenen ökumenischen Synode durch seine Abgeordneten sich dieselbe gebietende Stellung zu geben, wie einst sein Vorgänger Leo I. auf der Synode zu Chalcedon. Ueber alle Monotheleten wurde das Anathema auf der Synode ausgesprochen und mit denselben Bestimmungen, wie zu Chalcedon zur Zweiheit der Naturen, bekannte man sich jetzt zur Zweiheit der Willen, so jedoch, dass die zwei natürlichen Willen nie im Widerstreit sind, sondern der menschliche dem allmächtigen göttlichen sich unterordnet. Unstreitig konnte auf dem Grunde des chalcedonensischen Dogma die neue Streitfrage nicht anders entschieden werden, und die römische Kirche machte demnach auch hier nur dasselbe In-

teresse für die reale Bedeutung des Menschlichen in seinem Unterschied vom Göttlichen geltend, das schon Leo als die maassgebende Norm der abendländischen Dogmatik angesehen wissen wollte. Zwar wollten auch die Monotheleten nicht über das Symbol von Chalcedon hinausgehen, auch sie bekannten sich zur Zweiheit der Naturen, nur war sie nicht der Hauptbegriff, an welchen sie sich hielten, sondern vielmehr das die Naturen zur Einheit verknüpfende persönliche Subject, indem sie sich darauf beriefen, dass Ein Subject auch nur Einen Willen haben kann. Allein wenn nun auf diese Weise beides zugleich sein sollte, sowohl die Zweiheit als die Einheit, so war der Streit nur die völlige Wiederholung des alten, die Frage war auch jetzt, ob die Zweiheit, wenn auch an sich vorhanden, nicht sosehr nur ein verschwindendes Moment ist, dass sie ohne alle concrete Realität ist, dass somit in der Wirklichkeit ebenso wenig von zwei natürlichen Willen die Rede sein kann, als die Monophysiten von zwei Naturen gesprochen wissen wollten, weil in der Wirklichkeit die eine ganz in der andern aufgegangen ist. Wenn man, wie früher gegen die Monophysiten die Zweiheit der Naturen, so jetzt gegen die Monotheleten die Zweiheit des Willens behauptete, so war der Hauptgrund, auf welchen man sich stützte, dass, wenn einmal in Christus an sich eine Zweiheit zu unterscheiden sei, dieselbe auch in der Wirklichkeit existiren müsse, dass sie weder durch die Einheit der Person aufgehoben, noch durch Vermischung etwas Anderes aus ihr entstanden sein könne. Man konnte mit allem Rechte sagen, die beiden an sich verschiedenen Willen können ebenso wenig in Einen Willen zusammengehen, als das Geschaffene und Ungeschaffene, das Endliche und Unendliche, das Bestimmte und Unbestimmte, das Sterbliche und Unsterbliche eine natürliche Einheit bilden können. Was wurde aber dadurch für die Sache selbst gewonnen? Kann schon die menschliche Natur neben der göttlichen in der Einheit der Person zu keiner concreten Realität, zu keinem wahrhaft menschlichen Dasein gelangen, so kann diess noch weit weniger bei dem menschlichen Willen der Fall sein. Ja, es ist aus dieser neuen Streitfrage, in welcher, wie früher das Wissen, so jetzt das Wollen als der höchste Begriff aufgefasst ist, an welchem das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen bestimmt werden soll, nur zu sehen, wie das allgemeine Problem der orthodoxen Lehre von der Person Christi

zu einer Frage sich schärft, auf welche schlechthin keine Antwort mehr zu geben ist. Ist der Wille als das Vermögen der Selbstbestimmung das Princip, das den Menschen zu einem für sich seienden freien vernünftigen Subject macht, so war die eigentliche Frage, um die es sich handelte, wie zwei wahre und wirkliche Subjecte zur Einheit eines und desselben Subjects zusammengehen können? Wie diess an sich unmöglich ist, so blieb auch den Gegnern der Monotheleten als Antwort auf die diese Frage betreffenden Argumente nur die Behauptung übrig, dass zwei Willen nicht zwei wollende Subjecte voraussetzen. Es sollte also ungeachtet der Zweiheit des Willens doch nur Ein wollendes Subject sein, wer anders aber konnte dieses Eine wollende, in der Dualität des Willens schlechthin mit sich identische Subject sein, als eben nur der die Persönlichkeit Christi constituirende göttliche Wille, neben welchem der nie zur Actualität kommende menschliche Wille nur ein subject- und willenloser Wille sein konnte? Wie zu Chalcedon betraf demnach auch hier der Streit keine reelle Differenz wesentlich verschiedener Meinungen, man stritt nur um leere Begriffe und blosse Worte, beide Parteien behaupteten im Grunde dasselbe und aus der Behauptung der einen wie der andern ergab sich dieselbe Consequenz einer menschlichen Natur, die keine wahre und wirkliche, sondern eine blos scheinbare war. Die Lehre der Monotheleten gieng, da sie in dem Einen Willen das menschlich Natürliche nicht durch den natürlichen menschlichen Willen vermittelt werden liessen, von selbst in die Ansicht der Monophysiten über, nach welcher das Menschliche in Christus nichts Natürliches, sondern etwas rein Willkürliches sein sollte. Durch dieselbe Behauptung hoben aber auch ihre Gegner, die Dyotheleten, die Realität der menschlichen Natur auf. Wenn auch Christus, lehrte z. B. Sophronius, der menschlichen Natur Zeit liess, das Ihrige zu wirken und zu leiden, damit seine Menschheit nicht für ein blosses Scheinbild gehalten würde, so war doch alles, was er that und litt, nur etwas freiwillig Uebernommenes, worüber er ganz nach seiner eigenen freien Willkür verfügte. Sein Menschliches war also immer zugleich ein Uebermenschliches, ebendarum aber auch kein wahrhaft Menschliches.

Das Hauptmoment des Streits kann demnach nur darin erkannt werden, dass an dem neuen Streitpunkt, zu welchem man durch

die Consequenz der Sache selbst fortgetrieben wurde, die Unlösbarkeit der ganzen Aufgabe sich um so klarer und evidenter herausstellte, der innere Widerspruch, in welchen das Dogma mit sich selbst verwickelt war, wenn es Begriffe vereinigen wollte, die an sich unvereinbar waren. Man hatte jetzt nicht blos eine Zweiheit der Naturen, sondern auch eine Zweiheit der Willen, aber nur Ein wollendes Subject, dessen Willensbestimmungen zwar auch die Form des menschlichen Wollens und Wirkens hatten, in dem man aber den menschlichen Willen nur zu einem selbstlosen Accidens des freien Subjekts machte, das in der Einheit der Person nur der göttliche Wille sein konnte. Wenn man also auch die Realität der menschlichen Natur festhalten wollte, so war sie doch ein blosser Name ohne reale Bedeutung und die beiden Momente der Einheit und der Zweiheit standen auch jetzt völlig unvermittelt neben einander. Es war nur consequent, wenn jetzt zu den Bestimmungen der orthodoxen Lehre von der Person Christi ausdrücklich auch der zuerst von Johannes von Damaskus in dieser bestimmten Form aufgestellte Satz gehörte, dass die menschliche Natur nur in der Einheit mit der göttlichen hypostatisch existire, somit keine eigene Hypostase habe [1].

Auch der Adoptianismus brachte eine Frage zur Sprache, auf welche man nicht eingehen konnte, ohne dass man in Gefahr kam, an der orthodoxen Lehre selbst irre zu werden. Es handelte sich auch hier wieder um die Einheit und Zweiheit, um die Frage, ob Christus in demselben Sinne als Mensch der Sohn Gottes sei, in welchem er es als Gott ist, d. h. ob der Begriff Christi als des Gottessohnes nach der Zweiheit seiner Naturen oder nach der Einheit seiner Person zu bestimmen sei. Aus welcher Veranlassung Elipandus, der Erzbischof von Toledo, und Felix, der Bischof von Urgella, diese Frage aufwarfen, und welcher von beiden der eigentliche Urheber derselben war, ist nicht näher bekannt; in jedem Falle wurde Felix, da er zu Karls des Gr. Reich gehörte, und die entstandene Bewegung bedeutend genug war, um über die neue Irrlehre im Jahr 792 in Regensburg und im Jahr 794 in Frankfurt das Verdammungsurtheil auszusprechen, die Hauptperson des Streits und der Hauptverfechter dieser Lehre, deren treuer Anhänger er auch, nachdem er sie wiederholt widerrufen hatte, bis zu seinem

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. Thl. 2. S. 96 f. 188 f.

Ende im Jahr 818 blieb. Das Hauptargument der Adoptianer war: Da Christus als Gott Sohn Gottes im wahrsten und eigentlichsten Sinne ist, als der natürliche, aus dem Wesen des Vaters erzeugte Sohn, so kann er, wenn er auch als Mensch Sohn Gottes sein soll, es nicht von Natur sein, sondern, wie man von dem natürlichen Sohn den Adoptivsohn unterscheidet, nur durch Adoption. Diesen Satz suchten die Adoptianer auf verschiedene Weise, besonders durch Stellen der Schrift, in welcher, wenn auch nicht der Ausdruck Adoption, doch die Sache selbst deutlich enthalten sei, zu begründen, der Hauptgrund aber war in letzter Beziehung der einfache, sich von selbst verstehende Satz, dass aus dem Wesen Gottes nichts Menschliches, keine fleischliche Natur, wie die menschliche, hervorgehen könne. Von Natur ist also Christus nicht Sohn Gottes, er ist vielmehr als Mensch ein geborner Knecht Gottes, wie alle Menschen von Natur Knechte sind. Da er aber gleichwohl auch als Mensch Sohn Gottes ist, so kann er es blos dadurch geworden sein, dass er von Gott durch einen besonderen Act zum Sohn Gottes angenommen wurde. Der Zeitpunkt, in welchem diess geschehen sein sollte, ist etwas zweifelhaft. Wahrscheinlich liessen jedoch die Adoptianer, wenn sie auch bei dem Menschen Jesus schon von Empfängniss und Geburt an ein eigenthümliches Verhältniss zum Sohn Gottes annehmen mussten, den eigentlichen Act der Adoption erst bei der Taufe Jesu geschehen. Damals erst trat der Mensch Jesus aus dem Verhältniss des Knechts in das des Sohnes ein, und die Taufe selbst war zugleich Vorbild der Auferstehung, durch welche erst das Adoptionsverhältniss seine Vollendung erhielt. Was also Christus nicht durch Zeugung von Natur war und sein konnte, sollte er durch Adoption oder durch Gnade geworden sein. Adoption ist Sache der Wahl, des Wohlgefallens, der freien Annahme oder der Gnade. Der Gegensatz von Natur und Gnade ist der Gesichtspunkt, unter welchen die Adoptianer das hier in Frage stehende Verhältniss stellten. Da nun aber, was nicht von Natur ist, nichts Natürliches, sondern nur etwas erst Uebertragenes, in der blossen Vorstellung oder dem Namen nach Vorhandenes ist, so ist die göttliche Würde, welche Christus als Mensch hat, eine blos nominelle, oder er ist, wie die Adoptianer sagten, nur *nuncupative Deus*. Dass die Gegner der Adoptianer in einer solchen auf dem Gegensatz von Natur und Gnade beruhenden Unterscheidung eines doppelten Got-

die Co..sequenz der Sache selbst fortgetrieben wurde, die Unlö keit der ganzen Aufgabe sich um so klarer und evidenter he stellte, der innere Widerspruch, in welchen das Dogma mit sich verwickelt war, wenn es Begriffe vereinigen wollte, die an sic vereinbar waren. Man hatte jetzt nicht blos eine Zweiheit der Na sondern auch eine Zweiheit der Willen, aber nur Ein wollende ject, dessen Willensbestimmungen zwar auch die Form des me lichen Wollens und Wirkens hatten, in dem man aber den me lichen Willen nur zu einem selbstlosen Accidens des freien jekts machte, das in der Einheit der Person nur der göttliche sein konnte. Wenn man also auch die Realität der menschlichen festhalten wollte, so war sie doch ein blosser Name ohne real deutung und die beiden Momente der Einheit und der Zweiheit den auch jetzt völlig unvermittelt neben einander. Es war nu sequent, wenn jetzt zu den Bestimmungen der orthodoxen von der Person Christi ausdrücklich auch der zuerst von Joh von Damaskus in dieser bestimmten Form aufgestellte Satz ge dass die menschliche Natur nur in der Einheit mit der gött hypostatisch existire, somit keine eigene Hypostase habe[1].

Auch der Adoptianismus brachte eine Frage zur Sp auf welche man nicht eingehen konnte, ohne dass man in kam, an der orthodoxen Lehre selbst irre zu werden. Es h sich auch hier wieder um die Einheit und Zweiheit, um die ob Christus in demselben Sinne als Mensch der Sohn Gottes welchem er es als Gott ist, d. h. ob der Begriff Christi als tessohnes nach der Zweiheit seiner Naturen oder nach de seiner Person zu bestimmen sei. Aus welcher Veranlas pandus, der Erzbischof von Toledo, und Felix, der B Urgella, diese Frage aufwarfen, und welcher von bei gentliche Urheber derselben war, ist nicht näher bekan Falle wurde Felix, da er zu Karls des Gr. Reich geh entstandene Bewegung bedeutend genug war, um Irrlehre im Jahr 792 in Regensburg und im Jahr 7 das Verdammungsurtheil auszusprechen, die Haupt und der Hauptverfechter dieser Lehre, deren tr auch, nachdem er sie wiederholt widerrufen hat

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. Th

tessohns, eines wahren und wirklichen und eines blos angenommenen, die Irrlehre des Nestorianismus sahen, lässt sich voraus nicht anders erwarten: aber was war denn das eigentlich Nestorianische der adoptianischen Lehre? mussten denn nicht auch ihre orthodoxen Gegner zugeben, dass Christus als Mensch nicht in demselben Sinne Sohn Gottes sein kann, in welchem er es als Gott ist, dass zwischen Natur und Gnade ein absoluter Gegensatz ist, sofern man, was man von Natur nicht ist, auch durch die Gnade nie werden kann, indem ja das erst durch die Gnade gesetzte Verhältniss wenigstens einen ganz andern Charakter an sich trägt, als das rein natürliche Sein? Den rationellen Satz, auf welchen alles diess zurückführt, dass die Natur ewig Natur bleibt, dass man das, was man einmal von Natur ist, auf absolute Weise ist, konnten freilich auch die Gegner nicht bestreiten, aber sie setzten dem Begriff der Natur die Allmacht ihres Wunderbegriffs entgegen. Sehen wir von allen jenen leeren und nichtssagenden Argumenten ab, durch welche man die Adoptianer zu widerlegen suchte, so lag die eigentliche Antwort nur in der von Alkuin offen ausgesprochenen Behauptung, dass für den Schöpfer der Naturen nichts unmöglich sei, dass er aus jeder Natur machen könne, was er wolle, dass er somit aus dem Fleische der Jungfrau einen eigenen Sohn sich habe erzeugen können. Was ist hiemit anders gesagt, als eben nur diess, dass der aus dem Fleisch Erzeugte identisch ist mit dem aus dem Wesen Gottes Erzeugten, dass somit in der Allmacht Gottes auch der Unterschied von Geist und Fleisch aufgehoben ist? Hiemit wird die absolute Forderung gemacht, was die Kirche lehrt, schlechthin für wahr zu halten, und jede Frage nach dem Wie durch die Allmachtswunder, auf welche die Kirche ihren Glauben gründet, von vorn herein als abgeschnitten zu betrachten. Ist demnach nach der Lehre der Kirche Christus der Sohn Gottes, so muss man auch annehmen, dass er es auf absolute Weise ist, man darf nicht fragen, wie er es ist, ob er es als Mensch in demselben Sinne sein kann, in welchem er es als Gott ist. Geschieht es aber gleichwohl, dass solche die Glaubenssätze der Kirchenlehre analysirende Fragen gemacht werden, so muss man auch zugeben, dass die Frage, wie Christus als Mensch der Sohn Gottes ist, nur im Sinne der Adoptianer beantwortet werden kann. Da jedoch die Kirche weder die von den Adoptianern gegebene Antwort anerkennen, noch auf die

von ihnen aufgeworfene Frage eine andere Antwort geben kann, so bleibt nur übrig, es überhaupt zu keiner Frage dieser Art kommen zu lassen, den fragenden Verstand durch den Glauben zum Schweigen zu bringen, oder ihn höchstens durch Distinctionen zu beruhigen, wie die, dass das Menschliche in der Person Christi nur Natur, nicht Person sei, weil ja sonst eine Dualität von Personen entstände, in jedem Fall aber in letzter Beziehung, was man durch Gründe nicht widerlegen kann, durch die Machtsprüche der Kirche niederzuschlagen [1].

2. Der prädestinatianische Streit [2].

Wir kommen mit demselben auf den eigentlichen Boden der abendländischen Dogmatik, in das von der Lehre Augustins und

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. Thl. 2. S. 129. Lehrb. der Dogmengesch. 2. A. S. 212. Zu einer andern Auffassung des Adoptianismus kann man sich auch durch A. Helfferich, welcher in der Schrift: Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzer-Geschichte, Berlin 1860, das Ketzerische des Adoptianismus für einen vernehmlichen Nachklang des westgothischen Arianismus erklärt (S. 91), nicht wohl veranlasst sehen. Sehr vernehmlich ist dieser Nachklang nicht, und wenn die spanischen Adoptianer, wie Helfferich selbst den einfachen Gang der Sache sich denkt, zwar annahmen, der Mensch gewordene Sohn Gottes sei als gewöhnlicher Mensch geboren und hinterher adoptirt worden, zugleich aber die drei Personen der Gottheit in der Herrlichkeit ihres über- und ausserweltlichen Daseins beharren liessen, so ist diess nicht arianisch, sondern die gewöhnliche orthodoxe Trinitätslehre, von welcher Elipandus und Felix ebenso gut ausgiengen als ihre Gegner. Es möchte daher doch zu viel gesagt sein, wenn behauptet wird, man lege an die damaligen kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände Spaniens einen völlig unberechtigten Maasstab an, wenn man nicht von vornherein auf alle gelehrten Klügeleien verzichte, wofür einem Elipandus und Genossen es an den nothwendigsten Organen und Hülfsmitteln gemangelt habe. Zur Berichtigung dient dagegen die literarische Nachweisung, dass in der mozarabischen Liturgie (dem von dem Pater Lesley herausgegebenen Missale mixtum dictum mozarabes, Romae 1755) der Ausdruck *adoptio* sich nicht findet, wohl aber in den Handschriften von Toledo, an welchen sich eine gänzliche Umgestaltung und Umarbeitung des ältesten Textes vor Augen stelle. A. a. O. S. 99.

2) Vgl. G. Mauguin Veterum auctorum, qui saec. IX de praedestinatione et gratia scripserunt, opera. Par. 1650. 2 Vol. Wiggers, Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus, in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol.

noch mehr von der hohen Auctorität seines Namens beherrschte Gebiet, und doch ist auch hier wieder die Einheit auf der einen und die Zweiheit auf der andern Seite das Losungswort des Streits; man streitet über die Frage, ob es Eine Prädestination gibt, oder eine zweifache. Dem Wortlaut nach sollte man auch hier glauben, es handle sich um eine sehr weitgreifende Differenz, der Sache nach aber verhält es sich auch hier anders. Da bei allen diesen Streitfragen das orthodoxe Dogma vorausgesetzt und die Wahrheit desselben von keiner der beiden streitenden Parteien in Zweifel gezogen wird, so ist der Spielraum, innerhalb dessen der Streit sich bewegt, voraus schon sehr eng abgegrenzt, und das Moment desselben nicht sehr bedeutend. Welcher grosse Unterschied ist es, ob man zu Einem Willen Christi sich bekennt, oder zu zwei, zu Einem Gottessohn, oder einem doppelten, einem göttlichen und menschlichen, wenn in jedem Fall das Dogma von der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen feststeht? Dasselbe gilt von der neuen Streitfrage. Steht man durchaus auf dem Grunde der augustinischen Lehre von der Prädestination, was hat es auf sich, ob man von Einer Prädestination spricht, oder einer doppelten? Gleichwohl ist es auf dem Standpunkt der allgemeinen Betrachtung nicht ohne Bedeutung, dass wenigstens so weit noch die Möglichkeit einer nach verschiedenen Seiten gehenden Bewegung bleibt.

In dem sächsischen Mönch Gottschalk, welcher nach einem nicht blos für seine äussern Verhältnisse, sondern, wie es scheint, auch für seinen Charakter sehr bestimmenden Lebensgang zuerst im Jahr 847 in seiner Bedeutung für die Geschichte der Prädestinationslehre auftrat, macht sich auf einmal der Augustinismus mit neuer Energie in seiner ganzen Strenge geltend. Was die Persönlichkeit Gottschalks auszeichnet, ist die innige Uebereinstimmung seines Charakters und seiner Lehre. Wie er das harte, von der Inhumanität seiner Feinde und seiner Zeit zeugende Schicksal, das ihn um seiner Lehre willen traf, bis an sein Ende ungebeugt trug und lieber ohne die Aussöhnung mit der Kirche starb, als dass er sich zu einem Widerruf und einer Aenderung seiner Ansicht hätte

---

1859. S. 471. Weizsäcker, das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert, in den Jahrb. für deutsche Theol. 1859. S. 527.

bewegen lassen, so war das Unveränderliche nicht blos das Object seines Wollens, sondern auch seines Denkens, der Grundgedanke, in welchem er lebte. Unveränderlichkeit ist das absolute Wesen Gottes. Daraus folgt unmittelbar, dass was Gott in Ansehung der Guten und Bösen thut und zu thun beschlossen hat, sein ewiger unabänderlicher Rathschluss ist. Was von den Guten gilt, muss ebenso oder noch mehr auch von den Bösen gelten [1]. Wäre es, sagt Gottschalk, absolut besser gewesen, dass niemand selig wird, oder auch nur geschaffen worden ist, wenn diess nicht hätte geschehen können, ohne dass eine Veränderung in Gott stattfand, so lässt sich noch weit weniger denken, dass er um der Gefässe seines Zorns willen sich ändert. In der absoluten Unveränderlichkeit Gottes hat daher beides auf gleiche Weise seinen Grund, was Gott den Guten und was er den Bösen prädestinirt, und Gottschalk trägt daher auch kein Bedenken, mit Anhängern Augustins, wie namentlich der Bischof Fulgentius von Ruspe und der Bischof Isidor von Sevilla waren, schlechthin von einer doppelten Prädestination zu reden, der Erwählten zum Leben und der Verworfenen zum Tode [2]. Was aber ist an den Bösen Gegenstand der göttlichen Prädestination, ist es nur die Strafe für das Böse, oder auch das Böse selbst? Die Gegner Gottschalks, Rabanus und Hinkmar, haben ihm schuldgegeben, er lehre, Gott habe die Bösen zum Bösesthun prädestinirt; es ist jedoch schon von dem Erzbischof Remigius von Lyon in seiner Beantwortung der drei Briefe die Unrichtigkeit dieser Behauptung bemerkt und als eine Verrückung der Streitfrage gerügt worden, da von keinem der Jetztzeit eine solche Blasphemie bekannt sei,

---

1) *Sicut Deus incommutabilis*, sagt Gottschalk in seinem zu Mainz übergebenen Glaubensbekenntniss (bei Mauguin 1. S. 6), *ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam suam gratiam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam.*

2) *Praedestinatio gemina, in electos videlicet et reprobos bipartita, cum sit una, licet sit dupla.* Maug. 1. S. 17. Isidor von Sevilla sprach zwar Sent. 2, 6 von einer *gemina praedestinatio*, er liess aber, wie Gregor, welchem er vorzugsweise folgt, die auf Präscienz sich gründende Präedestination durch das sittliche Verhalten des Menschen bedingt sein. Vgl. Wiggers in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1855. S. 312 f. 321.

sondern die Frage sei nur, ob Gott diejenigen, von welchen er voraus wusste, dass sie durch ihre eigene Schuld böse und gottlos sein und in ihrer Gottlosigkeit bis zum Tode beharren werden, zur ewigen Strafe prädestinirt habe [1]. Auch Gottschalk kann demnach keine Prädestination zum Bösen gelehrt haben, und er selbst spricht auch immer nur von einer Prädestination zum Tode, nur ist nicht klar, wie er der Prädestination zum Bösen als einer Consequenz seiner Lehre ausweichen konnte, da er zwischen Vorauswissen und Vorherbestimmen so wenig unterschieden wissen wollte, dass Gott, wenn er die Handlungen der Bösen voraus wusste, sie ebendesswegen nothwendig auch vorherbestimmt haben muss. Es lässt sich darüber um so weniger etwas sagen, da Gottschalk in den noch vorhandenen Urkunden seiner Lehre auch nie auf die Sünde Adams zurückgeht und von den Werken der Bösen immer nur so spricht, wie wenn sie einzig nur ihrer eigenen Selbstthätigkeit zuzuschreiben wären [2].

---

1) De tribus ep. c. 41. Maug. 2. S. 136.

2) Gottschalk sagt zwar, worauf sich Neander beruft, K.G. IV. S. 418, im Eingang seiner grössern Confession: *Credo siquidem ac confiteor, praescisse te ante secula, quaecunque erant futura sive bona sive mala, praedestinasse vero tantummodo bona.* Allein er verwirft im Folgenden so bestimmt jede Unterscheidung von Präscienz und Prädestination, dass man die Stelle nur so verstehen kann: wenn man auch an sich in Beziehung auf den Begriff der Präscienz zwischen dem Guten und Bösen unterscheiden könnte, so könne doch der Begriff der mit der Präscienz identischen Prädestination nur auf Gutes gehen. Die *bona praedestinata* sind *bifariam gratiae beneficia et justitiae simul judicia.* Präscienz und Prädestination sind ihm schlechthin identisch. *Absit ergo, ut inter praescientiam et praedestinationem operum tuorum ullum vel momenti quilibet Catholicorum tuorum suspicetur intervallum fuisse, dum omnia quae voluisti te legit vel audit creditque simul fecisse.* A. a. O. S. 10. Er spricht hier zwar nur von den Werken Gottes, wenn aber, wie er zuvor sagt, *praescire* so viel ist als *velle*, so muss, wie es scheint, beides auch vom Bösen gelten. Die Hauptsache ist ihm freilich nur, was Gott in Beziehung auf das Böse thut, wie kann aber Gott etwas über das Böse beschliessen, wenn er es nicht voraus weiss, und als vorauswissend auch will? Es bleibt also hier eine Lücke in unserer Kenntniss seiner Lehre. Ueber seinen Begriff von Prädestination vgl. man S. 20: *Quodsi animas reproborum, quae ab eorum primo videlicet Cain ad usque novissimum ante diem dumtaxat judicii moriturum de propriis corporibus extractae sunt, sine coaeterna tibi praedestinatione tua destinasti, postmodum et quotidie destinas et destinabis (quoties videlicet cumque mortui sunt, moriuntur sive mo-*

Es musste den Zeitgenossen erst wieder zum Bewusstsein gebracht werden, dass diese Lehre wesentlich keine andere als die augustinische war. Rabanus und Hinkmar wenigstens liessen sich in dem Eifer des Widerspruchs gegen Gottschalk und seine Lehre soweit fortreissen, dass man daraus nur schliessen kann, wie fremd diesen beiden Erzbischöfen der augustinische Begriff der Prädestination geworden war. Es ist gegen den Begriff der Prädestination überhaupt gerichtet, wenn Rabanus in seinem Schreiben an den Bischof Notting von Verona, von welchem er mit Gottschalks Lehre bekannt gemacht worden war, es für einen Irrthum erklärte, welchen er in einer eigenen Schrift zu widerlegen beabsichtigte, dass man glaube, die Prädestination mache es, dass weder ein zum Leben prädestinirter Mensch dem Tode anheimfallen, noch ein zum Tode prädestinirter zum Leben gelangen könne, da Gott der Urheber aller Dinge und der Schöpfer der Naturen keinem die Ursache des Falls und Untergangs, wohl aber vielen die Quelle des Heils sei. Wenn er auch von einer Prädesti-

———

rientur) in tormenta sibi debita meritoque prorsus disposita: non solum mutabilis es ante secula, sed etiam — mutatus es creberrimis vicibus, immo innumeris vicissitudinibus etc. propter solos videlicet filios gehennae. Daher bittet er, dass man endlich einsehe, *quale ac quantum malum de te incommutabili Domino Deo nostro in ecclesia tua longe atque mendaciter et exitialiter palam praedicaverint etc.* Ist schon diess eine Veränderung in Gott, wenn Gott das definitiv beschliesst und vollzieht, was, solange die Bedingung, an die es geknüpft ist, noch nicht stattfand, nur bedingt beschlossen sein konnte, wie steht es mit dem Fall Adams? Warum nennt Gottschalk in der angeführten Stelle nur Kain nicht Adam? Offenbar weil er nicht den Fall Adams, sondern nur die Verdammung Kains als eine unter den Begriff der Prädestination gehörende Handlung Gottes betrachtete. Es handelt sich dabei um das Verhältniss der beiden Begriffe Präscienz und Prädestination, Gottschalk fasst aber dieses Verhältniss einseitig auf. Alles was Gott thut, thut er von Ewigkeit, es gibt daher auch kein Vorauswissen Gottes, in welchem sein Wissen nicht auch schon sein Thun wäre. *Manifestum est procul dubio, quicquid foras futurum est in opere, jam factum esse a te in praedestinatione* a. a. O. S. 10. Vom Begriffe des Thuns aus ergibt sich so die Identität von Wissen und Thun. Sind aber in Gott Wissen und Thun identisch, so gibt es überhaupt kein Wissen in Gott, in welchem er nicht das, was er weiss, auch will und thut, oder prädestinirt. Dass nun unter diesen Begriff der Identität von Präscienz und Prädestination nicht blos das was Gott unmittelbar thut, sondern auch die Handlungen der Menschen fallen, scheint Gottschalk ganz ignorirt zu haben.

nation zum Leben sprach, so verband er doch damit keineswegs den augustinischen Begriff der Erwählung, sondern man sollte, wie er in seinem Schreiben an den Grafen Eberhard von Friaul sagte, die Prädestination nicht davon verstehen, dass Einer, wenn er selig werden wolle und mit dem rechten Glauben und guten Werken sich bemühe, durch die Gnade Gottes zum ewigen Leben zu gelangen, umsonst arbeite, wofern er nicht zum Leben prädestinirt sei. Den grössten Anstoss nahm er an dem sittlichen Indifferentismus, zu welchem nothwendig die Prädestinationslehre führe [1]. Man begreift so, wie es ihm an sich schon im Begriff der Prädestination zu liegen schien, dass Gottschalk auch eine Prädestination zum Bösen lehre. Er argumentirte im Sinne Gottschalks so: gebe es solche, welche die Prädestination Gottes so zum Tode zu gehen zwingt, dass sie sich von Irrthum und Sünde nicht bekehren können, so sei es ja Gott, der sie von Anfang an unverbesserlich geschaffen oder zum Bösen prädestinirt hat [2]. Gottschalk selbst beschuldigte daher den Rabanus der semipelagianischen Irrlehre. Statt an die heilbringende Lehre des *catholicissimus doctor* halte er sich an die irrigen Meinungen des Massilienser Gennadius, welcher dem verderblichen Dogma des unseligen Cassian folge und dem katholischen Glauben sich widersetze [3]. Rabanus folgte hierin nur einer damals sehr verbreiteten Richtung der Zeit; um Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, wandte man sich lieber vom Prädestinationsdogma der semipelagianischen Lehre zu [4].

Indess gab es noch Kirchenlehrer, welche mit den Schriften und der Denkweise Augustins zu vertraut waren, um nicht auch

---

1) Man vergl. die Fragmente aus des Rabanus Briefen bei Mauguin 1. S. 3 f.

2) So stellt Rabanus in seiner Ep. synodalis ad Hincmarum bei Mansi XIV. S. 914 die Lehre Gottschalks dar, es verhalte sich in Ansehung der Bösen mit der Prädestination Gottes so, *quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles et poenae obnoxios in interitum ire.*

3) Bei Hinkmar de praedest. c. 21.

4) Vgl. Servatus Lupus de tribus quaest. 2, 30: *De his* (die Bösen) *praedestinationem Dei dici horrent plerique atque refugiunt, in quibus et quaedam praeclara praesulum lumina, scilicet ne credatur Deus libidine puniendi aliquos condidisse et injuste damnare eos, qui non valuerint peccatum ac per hoc nec supplicium declinare.*

seiner Prädestinationslehre beizustimmen. Zu ihnen gehörten vor allen andern der Bischof Prudentius von Troyes, der Mönch Ratramnus in dem Kloster Corbie und der Abt des Klosters Ferrieres Servatus Lupus, welche, wenn auch nicht unmittelbar zur Vertheidigung Gottschalks, doch aus Veranlassung seiner Sache und zur Rechtfertigung derselben Lehre, wegen welcher er als Häretiker verdammt worden war, sich öffentlich erklärten. Am präcisesten hat Servatus Lupus die zur Sprache gekommenen Streitpunkte in den drei Fragen über den freien Willen, die Prädestination und die Erlösungskraft des Blutes Christi zusammengefasst. Es ist durchaus die augustinische Lehre, welche von diesen Kirchenlehrern vorgetragen wird. Wie Augustin gründen daher auch sie die Prädestination auf die Sünde Adams als die freie That, in welcher der Mensch durch seine eigene Schuld die Freiheit zum Guten verloren habe. Sie unterscheiden daher auch genauer, als von Gottschalk geschehen zu sein scheint, zwischen dem Vorauswissen Gottes und der erst nach dem Fall erfolgten und durch ihn bedingten Vorherbestimmung. Nur darin erhielt das augustinische System noch eine schärfere Bestimmung, dass nun auch der Zweck und die Wirkung des Todes Christi ausdrücklich nur auf die Erwählten beschränkt wurde, da, so scheinbar es auch laute, dass Christus für Alle gestorben sei, sich doch durchaus nicht denken lasse, was sein Tod denen genützt haben solle, die unabänderlich zum Tode bestimmt sind. An die genannten Kirchenlehrer schloss sich auch noch der Erzbischof Remigius von Lyon in der Schrift an, welche er im Namen seiner Kirche zur Beantwortung der Briefe verfasste, welche Hinkmar und der Bischof Pardulus von Laon an seinen Vorgänger Amulo gerichtet und welchen sie auch des Rabanus Brief an den Bischof Notting beigelegt hatten. An den fünf Sätzen, welche Hinkmar an der Lehre Gottschalks verwerflich gefunden hatte: 1. dass Gott von Ewigkeit die, die er wollte, zu seinem Reich und die, die er wollte, zum Tode prädestinirt habe; 2. dass die zum Tode Prädestinirten nicht selig werden, und die zum Reich Prädestinirten nicht verloren gehen können; 3. dass Gott nicht alle Menschen selig machen wolle; 4. dass Christus nicht für alle gelitten habe, sondern nur für die, die durch das Geheimniss seines Leidens selig werden; und 5. dass, nachdem der erste Mensch durch seinen freien Willen gefallen ist, niemand den freien

Willen zum Gutesthun, sondern nur zum Bösesthun gebrauchen könne — wusste er nur das Eine auszusetzen, dass in dem fünften gesagt zu sein scheine, die Gnade wirke in dem Gefallenen ohne den freien Willen, welcher, wenn auch erstorben, doch immer noch vorhanden sei [1]. Er sprach sich daher so anerkennend über die katholische Rechtglaubigkeit der Lehre Gottschalks aus, dass er das mit ihm Geschehene nur bedauern konnte, da man in ihm nicht diesen elenden Mönch, sondern die kirchliche Wahrheit verdammt habe [2].

Nach dieser offenen Erklärung standen die beiden Erzbischöfe von Rheims und Lyon einander als Gegner gegenüber. Zur Behauptung seiner Lehrweise liess Hinkmar von der Synode zu Chiersy im Jahr 853 folgende vier Sätze genehmigen: 1. Es gibt nur Eine Prädestination, die sich entweder auf die schenkende Gnade oder auf die vergeltende Gerechtigkeit bezieht; 2. wir haben den freien Willen zum Guten, aber die Gnade muss ihm zuvorkommen und ihn unterstützen; 3. Gott will alle Menschen ohne Ausnahme selig machen; 4. wie es keinen Menschen gibt, dessen Natur Christus nicht angenommen hat, so gibt es auch keinen, für welchen er nicht gelitten hat [3]. Dagegen wurde sogleich von mehreren Seiten Widerspruch erhoben, ganz besonders von dem Erzbischof Remigius von Lyon, welcher eine eigene Schrift verfasste, um die Wahrheit der heiligen Schrift und die Auctorität der orthodoxen Väter gegen sie aufrecht zu erhalten [4]. Im Allgemeinen wurde an jenen vier Capiteln getadelt, dass in ihnen mehr vom freien Willen als von der Gnade, mehr von der Präscienz als von der Prädestination und nicht sowohl von einer doppelten Prädestination als vielmehr nur von Einer, der der Erwählten die Rede sei. Auch die Synode zu Valence im Jahr 855 war gegen sie gerichtet; sie bekannte sich entschieden zu einer Prädestination der Erwählten zum Leben und einer Prädestination der Gottlosen zum Tode [5].

1) De tribus ep. c. 21.

2) A. a. O. c. 24.

3) Hinkmar de praedest. c. 2.

4) *De tenenda immobiliter scripturae sanctae veritate et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda.*

5) Wenn es in demselben Zusammenhang im dritten Canon bei Mauguin a. a. O. 2. S. 233 heisst: *In electione tamen salvandorum misericordiam Dei*

und erklärte es für den verwerflichsten Irrthum, dass Christus auch für die zum ewigen Tode Verdammten gestorben sei, wobei sie sogar ausdrücklich jene vier Capitel als unnütz, schädlich und wahrheitswidrig bezeichnete. Doch näherte man sich auf den nachher gehaltenen Synoden zu Langres und zu Savonnieres, einer Vorstadt von Toul, so wie auch auf der Villa Tussiacum in der Diöcese von Toul (dem *concilium tussiacense*) im Jahr 860 wieder mehr der Gegenpartei, der Streit wurde nicht länger fortgesetzt und Hinkmar behielt das letzte Wort, indem er zur Behauptung seiner Lehrweise nach seiner nicht mehr vorhandenen Vertheidigung gegen die Beschlüsse der Synode zu Valence noch ein zweites grösseres Werk über die Prädestination Gottes und den freien Willen gegen Gottschalk und die Prädestinatianer, wie er die Vertheidiger seiner Lehre nannte, schrieb [1].

In keinem Streite scheint sosehr über blosse Worte und leere Formeln gestritten worden zu sein, wie hier. Denn welches Mo-

---

praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium, so ist diess nicht so semipelagianisch zu nehmen, wie es Wiggers a. a. O. S. 565 nimmt, »die Prädestination sei von der Synode auf Präscienz gegründet worden, welche auf das sittliche Verhalten des Menschen Rücksicht nehme«, das *bonum meritum* kann ja nur als Wirkung der Barmherzigkeit Gottes folgen. Warum ist aber überhaupt von einem *bonum meritum* parallel mit einem *malum meritum*, das ganz Sache der *perituri* ist, die Rede, wenn es doch als Wirkung der Gnade keines ist? So gibt sich auch bei den Vertheidigern der augustinischen Prädestinationslehre immer wieder ein gewisser Hang zum Semipelagianismus zu erkennen, er drängt sich unwillkürlich den Ausdrücken auf, deren sie sich bedienen.

1) Doch soll zuletzt noch der Papst die Entscheidung für die augustinisch-gottschalk'sche Prädestinationslehre gegeben haben. Prudentius, der Bischof von Troyes, bezeugt in den von ihm vom Jahr 835 bis 861 fortgeführten Bertinianischen Annalen zum Jahr 859 bei Pertz Mon. Germ. 1. S. 453: *Nicolaus Pontifex Romanus de gratia Dei et libero arbitrio, de veritate geminae praedestinationis et sanguine Christi, ut pro credentibus omnibus fusus sit, fideliter confirmat et catholica decernit.* Hinkmar Opp. 2. S. 292 in einem Schreiben an den Erzbischof Egilo von Sens bezweifelt diess, er habe es von keinem andern gehört und sonst nirgends gelesen, nur Prudentius, der bekannte Gönner Gottschalks behaupte diess, er will aber eigentlich nur deswegen diess nicht von Nicolaus ausgesagt wissen, *ne scandalum inde in ecclesia veniat, quasi ipse* (der Papst) *quod absit, talia sicut Gotteschalcus sentiat.*

ment konnte es haben, ob man Eine Prädestination lehrte oder eine doppelte, wenn doch auch die Gegner der letztern behaupteten, dass Gott den Bösen die Strafe prädestinirt habe. Der Unterschied bestand eigentlich nur darin, dass die Einen sagten, die Strafe sei den Bösen prädestinirt, die Andern, die Bösen seien zur Strafe prädestinirt. Das Erstere sei, sagt Hinkmar [1], orthodox gesprochen, das Letztere schreibe das Verderben der Bösen der göttlichen Prädestination zu. Hatte aber nicht auch Gottschalk Recht zu sagen, das Eine schliesse von selbst das Andere in sich? Ohne Grund hätte Gott den Verworfenen die Strafe des ewigen Todes prädestinirt, wenn er nicht auch sie selbst dazu prädestinirt hätte [2]. Will man also nicht einen gar zu äusserlichen Wortstreit annehmen, so muss man das dem Streite zu Grunde liegende Interesse von dem Streite selbst unterscheiden. Was ist denn die Ursache, dass man nicht sagen will, die Gottlosen seien zum Tode prädestinirt? Unstreitig, weil man sie nicht zu sehr zu einem blos passiven Objekt der göttlichen Strafgerechtigkeit machen will. Man will also auch sie als sittliche Subjekte betrachten, hiemit ist dann aber im Grunde schon die Prädestination im eigentlichen Sinn aufgehoben, und wenn man auch noch von einer Prädestination der Strafe spricht, so soll es doch nur Sache der Präscienz sein, dass sie verloren gehen [3]. Man abstrahirt also davon, dass Gott beschlossen hat, sie in der *massa perditionis* zurückzulassen, und stellt es so dar, wie wenn sie nur durch ihre eigene Schuld verloren gehen, auch jetzt noch, wenn sie nur wollten, selig werden könnten. Aber auch diess lässt sich nicht festhalten, ohne dass man auch auf der Seite der Erwählten an die Stelle der Prädestination eine blosse Präscienz setzt, und an die Stelle der blossen Gnade die sittliche Bedingtheit. Alles diess lag zwar noch weit ausserhalb des Gesichtskreises jener Controverse, allein die Prämisse dazu war doch schon da. So gering daher auch das Streitmoment zu sein scheint, in welchem beide Theile auseinandergehen, da beide auf demselben Boden der augustinischen Orthodoxie stehen, so wäre doch auch schon diese geringe Differenz, wenn man nur Ernst mit ihr gemacht hätte,

1) De praedest. c. 8.

2) Bei Mauguin 1. S. 9.

3) *Perituros praescivit*, heisst es in dem ersten Capitel der Synode zu Chiersy, *sed non, ut perirent, praedestinavit.*

stark genug gewesen, das ganze augustinische Prädestinationsdogma zu zersprengen [1], wie auch bei andern scheinbar ebenso unbedeutenden Streitigkeiten dasselbe hätte geschehen können. Hätten die Dyotheleten ihren doppelten Willen Christi, die Adoptianer ihren doppelten Gottessohn besser festzuhalten und von diesem Punkt aus die Christologie zu entwickeln gewusst: das Dogma von Chalcedon wäre auseinandergefallen, ohne sich je wieder zur Einheit zusammenschliessen zu können. Da aber jeder eine solche Richtung nehmenden Bewegung ihre Spitze sogleich wieder abgebrochen wurde, ehe sie tiefer eindringen konnte, so dienten diese Streitigkeiten nur dazu, dass die eine Richtung an der andern sich abrieb, die Gegensätze sich abschwächten und sich in einem Mittlern neutralisirten, das unbestimmt und zweideutig genug war, um zuletzt derjenigen Richtung Raum zu geben, die dem allgemeinen Zuge der Zeit am meisten zusagte. So konnte auch hier die in Hinkmar's Lehrbegriff liegende Richtung sich nicht bestimmter und entschiedener gestalten und doch hatte sie die Wirkung, dass der Augustinismus zurückgedrängt und der semipelagianischen Denkweise der Boden geebnet wurde, auf welchem sie sich mehr und mehr festsetzen konnte. In der That war es die alte Antipathie gegen den Absolutismus der augustinischen Prädestinationslehre, die dem Streite mit Gottschalk sein dogmatisches Interesse gab, wie sich bei Hinkmar auch schon darin aussprach, dass er die Anhänger Gottschalks und die Vertheidiger seiner Lehre geradezu Prädestinatianer nannte. Wenn man also auch ferner von einer Prädestination nach hergebrachter Weise sprach, so hatte doch die augustinische Lehre ihre Schärfe und Consequenz verloren, und an dem Schicksal Gottschalk's war zu sehen, wie man in einer Kirche, deren höchste Auktorität noch immer Augustin war, auch ein Märtyrer des Augustinismus werden konnte. War auch die Sache nicht mehr vorhanden, so sollte doch dem Namen nichts vergeben werden und ein Anderer das auf sich nehmen, was man an einem Augustin sich nicht zu gestehen wagte. Auch dadurch konnte nur die Illusion eines falschen Scheins befördert werden.

Noch ist eine Seite dieses Streits nicht berührt worden, die schon dadurch, dass sie bisher unerwähnt bleiben konnte, sich in

---

1) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 587.

ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen gibt. Auf die Aufforderung Hinkmars und des Bischofs Pardulus von Laon schrieb auch Johannes Scotus gegen Gottschalk [1]. Da er aber die Lehre von der Prädestination nur unter den Gesichtspunkt seines platonisirenden Systems stellen konnte, so wurde durch seine Theilnahme an diesem Streit und die Stellung, in welche er zu beiden Parteien kam, nur um so auffallender, in welchem eigenthümlichen Verhältniss er überhaupt zu seiner Zeit stand.

Hatte man bisher nur über die Frage gestritten, ob Eine Prädestination anzunehmen sei oder eine zweifache, so stellte J. Scotus im Grunde den Begriff der Prädestination selbst in Frage, indem er die Prädestination mit dem Willen und Wesen Gottes so identificirte, dass sich in dem Begriff der Prädestination nur das absolute schlechthin mit sich identische Wesen Gottes ausdrückt. Gibt es aber eine Prädestination, so ist sie in jedem Fall nur eine und dieselbe, da durch eine doppelte Prädestination nur ein Widerspruch in das Wesen Gottes gesetzt würde, wenn seine Prädestination so in sich getheilt wäre, dass sie auf zwei verschiedene und einander so entgegengesetzte Objekte geht, wie Leben und Tod. Man kann daher vom Begriff der Prädestination nur auf den mit dem Wesen Gottes identischen göttlichen Willen zurückgehen, wodurch unmittelbar die zwingende Nothwendigkeit, die man mit dem Begriff der Prädestination zu verbinden pflegt, aufgehoben ist. Denn der Wille Gottes ist nur seine eigene Nothwendigkeit und als solche die absolute Freiheit [2]. Das Wesentliche im Begriff der Prädestination ist nicht die Nothwendigkeit, sondern die Freiheit, als das der

---

1) Die noch vorhandene Schrift de divina praedestinatione bei Mauguin S. 103 f. in neunzehen Kapiteln. Mit Recht bemerkt Wiggers a. a. O. S. 477 über den Namen des Johannes, dass die beiden Beinamen Scotus und Erigena ihn als Irländer bezeichnen. Bei Hinkmar de praed. Opp. 1. S. 232 heisst er auch Johannes Scottigena.

2) De div. praedest. c. 3: *Vera ratio suasit, divinam voluntatem summam principalem solamque esse causam omnium, quae pater per veritatem suam fecit, ipsamque voluntatem omnimodo cuncta necessitate carere quae vel eam impelleret, vel ei impediret, sed ipsa est sua necessitas. Tota est igitur voluntas. — Proinde si omnis necessitas divina tollitur voluntate, certissime tollitur divina praedestinatione. Non enim Deo aliud est velle, aliud praedestinare, quoniam omne quod facit praedestinando voluit et volendo praedestinavit.*

Willen constituirende Princip. Wie Gott die freie wollende Ursache aller Creaturen ist, so hat er der vernünftigen Creatur, die er dazu geschaffen hat, dass sie ihn erkenne und in der Betrachtung ihres Schöpfers das höchste Gut geniesse, als das höchste Geschenk die Freiheit des Willens verliehen, so dass der Mensch dieses höchste Gut ganz nach seiner eigenen Willkür entweder gut oder schlecht gebrauchen kann. Wäre das vernünftige Leben nicht auch ein frei wollendes, so wäre der Mensch nicht substanziell nach dem Bilde Gottes geschaffen, da die höchste Ursache, die *summa universitatis ratio* selbst der freie absolute Wille ist. Diese Freiheit des Willens gehört so wesentlich zur Substanz des Menschen, die wesentlich Sein, Wollen und Wissen ist, dass er sie auch durch den Fall nicht verloren haben kann [1]. Es ist daher weder das Böse, das der Mensch thut, noch die Strafe, die er dafür leidet, von Gott prädestinirt, sondern so wenig das Vorauswissen Gottes die Ursache der Sünde ist, so wenig ist es seine Prädestination. Aber auch in Beziehung des Guten findet keine prädestinirende Nothwendigkeit statt, da der Wille überhaupt nicht frei wäre, wenn er nicht absolut frei ist. Wie verhält sich aber der Wille zur Natur? ist der Wille von Natur frei, oder kommt die Freiheit erst als Geschenk des Schöpfers zur Natur hinzu? Man kann nur annehmen, dass die Freiheit zur substanziellen Natur des Willens gehört, der Wille ist als solcher frei und als frei ist er auch veränderlich und beweglich, das Princip der Bewegung kann er nur in sich haben; weil es aber auch einen andern grössern und bessern Willen gibt, den göttlichen, so kann er auch durch diesen bewegt werden. Wird er durch sich bewegt, so kann er sowohl zum Guten als zum Bösen bewegt werden, wird er aber von oben herab bewegt, so kann seine Bewegung nur so sein, wie sie sein soll [2]. Hienach ist nun zu bestim-

1) A. a. O. c. 4.

2) A. a. O. c. 8: *Quid nos prohibet, et omnes rectos motus animi nostri conditori nostro referre qui cum se ipsum moveat sine tempore et loco, movet conditum nostrum spiritum per tempus sine loco, movet corpora nostra per tempus et locum. — Hoc ergo — confectum est causas omnium recte factorum, quibus ad coronam justae beatitudinis pervenitur, in libero humanae voluntatis arbitrio, praeparente ipsum, ipsique cooperante gratuito divinae gratiae multiplicique dono constitutas esse, malefactorum vero quibus in contumeliam justae miseriae ruitur in perverso motu liberi arbitrii suadente diabolo principalem radicem esse fixam. Quanta est igitur dementia eorum, qui talium*

men, in welchem Sinn in Beziehung auf Gott von einer Präscienz und Prädestination die Rede sein kann. Im eigentlichen schon deswegen nicht, weil Gott überhaupt ausser allen Formen der Zeit steht. Es kann daher das von zeitlichen Verhältnissen Genommene nur auf ewige Weise von Gott ausgesagt werden, sofern Gott absolut vor demjenigen ist, was er geschaffen hat. Es gibt aber auch eine Ausdrucksweise, bei welcher das von Gott Ausgesagte nur von demjenigen verstanden werden kann, was Gott in der Creatur durch ihre freie aber verkehrte Bewegung geschehen lässt. Diess ist der Fall, wenn von Gott gesagt wird, dass er zur Sünde und zum Tode prädestinire. Scotus wendet hier seinen negativen Begriff des Bösen an. Ist alles Böse entweder Sünde oder Strafe der Sünde, wie kann das, was an sich nicht ist und nur als Verneinung des Guten existirt, von Gott prädestinirt sein? So wenig er Urheber des Bösen ist, so wenig gibt es für ihn ein Wissen und Prädestiniren des Bösen. Das Böse existirt also überhaupt für Gott nicht [1]. Was von der Sünde gilt, gilt auch von der Strafe der Sünde. Existirt die Sünde für Gott nicht, so gibt es auch keine von Gott verhängte Strafe der Sünde [2]. Die Sünde straft sich selbst, ihre Strafe ist nichts anders, als das Bewusstsein und die Empfindung des mit ihrem Begriff verbundenen Mangels [3]. Das ewige Feuer ist nicht zur Bestrafung des Teufels geschaffen, der seine zureichende Qual schon in seinem Stolz hat, sondern es gehört zur Vollständigkeit des von Gott geschaffenen Universums. Wie man sich auch da-

---

causas inevitabiles coactivasque necessitates in praedestinatione divina falsissime fingunt, impudentissime adstruunt.

1) A. a. O. c. 10.

2) A. a. O. c. 15: *Summa essentia nullomodo efficit, quae non sunt; peccatum, mors, poena justitiae, vitae beatitudinis defectus sunt, ab eo igitur, qui est, non sunt.*

3) A. a. O. c. 16: *In magno aeterni ignis ardore nihil aliud sit poenalis miseria, quam beatae felicitatis absentia, in qua tamen nullus erit, qui non habeat insitam sibi naturaliter absentis beatitudinis notionem, ejusque desiderium ut eo maxime torqueatur quo ardenter appetat, quod justum Dei judicium comprehendere non sinat, qui procul dubio appetitus in misero non esset, si penitus, quod appetit, non haberet. — Nullum peccatum est, quod peccantem non puniat, in omni enim peccatore simul incipiunt oriri et peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat, occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera, quae est futura.*

selbe vorstellen möge, sagt Scotus, körperlich oder unkörperlich, als von Gott geschaffen sei es an sich gut; es sei nicht selbst Strafe noch zur Strafe bestimmt, sondern als ein Theil der Gesammtheit des Guten sei es der Sitz der Gottlosen geworden. In Wirklichkeit wohnen in ihm sowohl Selige als Unselige; wie aber dasselbe Licht gesunden Augen angenehm, kranken unangenehm sei, dieselbe Speise den Einen süss den Andern bitter schmecke, so sei es auch hier. Wenn es keine Seligkeit gebe als das ewige Leben, das ewige Leben aber die Erkenntniss der Wahrheit sei, so gebe es auch keine Seligkeit als die Erkenntniss der Wahrheit. Was von der Seligkeit gilt, gilt auch von ihrem Gegentheil. Gibt es keine Unseligkeit als den ewigen Tod, ist aber der ewige Tod der Mangel an Erkenntniss der Wahrheit, so gibt es auch keine Unseligkeit als den Mangel an Erkenntniss der Wahrheit. Wo die Wahrheit nicht erkannt wird, gibt es kein Leben, wo kein Leben ist, kann nur beständiger Tod sein. Wie kann man also sagen, dass Gott die Strafe prädestinire, wenn man nicht den zum Urheber der Unwissenheit machen will, von welchem alle Erkenntniss kommt? Demungeachtet gibt es auch in Beziehung auf die Gottlosen einen Begriff der Prädestination, welcher in der Idee Gottes selbst begründet ist. Gibt es auch keine von Gott prädestinirte Strafe, so gibt es doch eine von Gott geordnete Schranke für das Böse, wie überhaupt Gott durch die Schöpfung jeder Creatur die Grenzen bestimmt hat, innerhalb welcher sie den Zweck ihres Daseins erfüllt, die sie aber nicht überschreiten darf. Die vernunftlosen Naturen bleiben von selbst innerhalb der Ordnung des ewigen Gesetzes, von den vernünftigen dient ein Theil durch die Gnade des Schöpfers freiwillig den ewigen Gesetzen, und ebendarin besteht seine Seligkeit, der andere aber sträubt sich in seinem Stolz und Ungehorsam gegen die ewige Naturordnung, er kann sie jedoch nicht durchbrechen und durch seine Hässlichkeit die Schönheit des Ganzen nicht mindern. Hätte die Bosheit der Gottlosen ihren freien Lauf, so würde sie bis zum absoluten Nichts fortgehen; allein durch die göttlichen Gesetze ist ihr eine Schranke gesetzt, die es ihr unmöglich macht, so weit in's Unendliche fortzustreben, als sie will, und weil sie nicht kann, so empfindet sie darüber die Unlust und Pein, die die natürliche Folge der unbefriedigten Begierde ist. In diesem Sinne kann man daher auch von einer Prädestination der Gottlosen zur Strafe reden, es ist aber unter ihr

nur die allgemeine auch für die Bösen festgesetzte Ordnung der Natur, und die Stelle, die sie in ihr einnehmen, zu verstehen [1].

Das Unterscheidende zwischen dieser Prädestinationstheorie und den beiden andern, der Gottschalk'schen und Hinkmar'schen, ist die Bedeutung, welche dem Freiheitsbegriff gegeben wird. Das System des J. Scotus schliesst sich hier noch von einer neuen Seite auf, und es kann dadurch nur die Ansicht bestätigt werden, dass es seiner allgemeinen Richtung nach ganz auf dem Punkte liegt, auf welchem die allgemeine Weltanschauung sich dazu anschickt, aus der metaphysischen Transcendenz des Platonismus in den Idealismus der modernen oder germanischen Philosophie überzugehen, d. h. auf den Standpunkt, auf welchem der Mensch als das sittliche Subject, als das denkende und wollende Ich, als der freie selbstbewusste Geist das absolute Princip ist. Dieser Uebergang wird von Scotus durch die biblische Idee vermittelt, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist. Als solches ist er auch alles, was Gott selbst ist; ist also Gott die absolute Freiheit, so ist auch er absolut frei. Es ist somit, da er nur als freies sittliches Subject betrachtet werden kann, alles, was sich auf ihn bezieht, seine eigene sittliche That, oder eine immanente, in dem natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen begründete Bestimmung seines sittlichen Selbstbewusstseins. Was auf dem metaphysischen Standpunkt in letzter Beziehung sich in abstracte und rein negative Bestimmungen verliert, wird auf den concreten Standpunkt des menschlichen Be-

---

1) A. a. O. c. 17: *Non aliud intelligere jubemur quam ipsum ante tempora praescisse et praedestinasse, quo ordine universitatis futuri sunt illi, quos occultissimo, justissimo tamen judicio amaritudinem peccatorum suorum sentire permisit.* C. 18: *Proinde summa et ineffabilis divina sapientia praedestinavit in suis legibus modos, ultra quos impiorum malitia progredi non potest: non enim sinitur alicujus malitia in infinitum, prout velit, extendi, divinis legibus progrediendi modum imponentibus. — Sed quoniam ei difficultas ex aeternis legibus obsistit, ne in tantum cadat, quantum vellet, ex ea difficultate laborat, laborando torquetur, punitur, cruciatur, et unde fit misera inanium voluptatum egestate. Praedestinavit itaque Deus impios ad poenam vel interitum, hoc est, circumscripsit eos legibus suis incommutabilibus, quas eorum impietas evadere non permittitur, ad poenam profecto suam; ea quippe difficultas qua prohibentur pervenire ad ea, quae libidinose appetunt, efficitur eis poenalis interitus et suae misserimae cupidinis justissimus cruciatus.*

wusstseins herübergenommen, und in sittliche Begriffe umgesetzt, um auf diesem Boden erst seine wahre reale Bedeutung zu erhalten. Mit dieser Ansicht griff jedoch Scotus weit über seine Zeit hinaus [1]. Sosehr er sich bemühte, seine freieren und selbstständigen Ideen in die hergebrachten Formen der augustinischen Orthodoxie einzukleiden, und durch Benützung scheinbar entsprechender Stellen aus den Schriften Augustins sich auf die Auctorität dieses Kirchenlehrers, welchen auch er nicht hoch genug stellen konnte [2], zu stützen, so gross war gleichwohl der Anstoss, welchen man an ihr nahm. Man konnte sich weder mit einem Freiheitsbegriff, welcher das Wollen und Wissen des Guten auch nach der Sünde zur Substanz des Menschen rechnete und die Wirksamkeit der Gnade völlig bedeutungslos machte, noch mit einem Begriff der Sünde und Strafe befreunden, durch welchen an die Stelle des Positiven etwas blos Negatives gesetzt wurde, und sah überhaupt in einem solchen System eine rein philosophische, den traditionellen Inhalt der kirchlichen Lehre zersetzende Dialektik. In diesem Sinne schrieben der Bischof Prudentius von Troyes und der Diaconus Florus von Lyon ihre auf diese Streitigkeit sich beziehenden Schriften, in welchen sie die Lehre des Scotus in allen ihren einzelnen Sätzen zu widerlegen suchten [3]. Auch der Erzbischof Remi-

1) Neanders Behauptung, IV. S. 446: Scotus gehe von demselben Princip aus, wie die Theologen von der Richtung Gottschalk's, ist offenbar unrichtig. Wer den Begriff der Freiheit so rein und so entschieden aufstellt, wie Scotus, ist weder Determinist noch Pantheist. Neanders Auffassung ist überhaupt darin verfehlt, dass er das System des Scotus als Pantheismus nimmt, ohne davon die andere Seite, die auch dazu gehört, zu unterscheiden, die idealistische, auf welcher der Mensch in der Einheit mit Gott, als der höchsten Causalität, das absolute Subject ist; aber als die Einheit des Endlichen und Unendlichen hat er auch eine von Gott abgekehrte negative Seite.

2) A. a. O. 18, 6.

3) Prudentius war von dem Erzb. Wonilo von Sens dazu aufgefordert worden in einer Zuschrift, welche 19 *capitula ex libro cujusdam Scoti selecta* enthielt. *Quibus decursis, solliciteque perspectis*, sagt Prudentius in der an Wonilo gerichteten Vorrede zu seiner Schrift (bei Mauguin a. a. O. 2. S. 194), *reperi in eis Pelagianae venena perfidiae, et aliquoties Origenis amentiam Collyrianorumque haereticorum furiositatem.* Hauptsächlich aber sah er in dem Johannes Scotus *sectatorem Juliani* (des Pelagianers, des Bischofs von Eclanum) *tanta impudentia orthodoxae fidei patribusque catho-*

gius [1]) und die Väter der Synode von Valence im Jahr 855 erklärten sich sehr nachdrücklich gegen die phantastischen und häretischen Behauptungen des Scotus Erigena und selbst Hinkmar wurde durch die neunzehn Kapitel so wenig befriedigt, dass er von einer Gemeinschaft mit dem Verfasser nichts wissen wollte, ihn sogar nicht zu kennen behauptete [2]).

3. Die Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl.

Verlieren sich die Streitigkeiten über die Prädestination, ob nur Eine anzunehmen sei oder eine zweifache, ob der Tod den Gottlosen, oder sie selbst dem Tode prädestinirt seien, ob Christus auch für die gestorben, für die er umsonst gestorben, zuletzt in inhaltsleere Unterscheidungen, so weiss man dagegen bei der Lehre vom Abendmahl um so bestimmter, um was man streitet, und kann daher auch darüber nicht im Zweifel sein, wohin der eigentliche Zug der Zeit geht.

Der Streit, zu welchem Paschasius Radbertus, der Abt von Corvey, die Veranlassung gab [3]), war schon darin ein Fortschritt, dass nun das, was bisher immer in den Meinungen und Ausdrücken über das Abendmahl das Unklare und Zweideutige war, in der bestimmten Frage aufgefasst wurde, ob Brod und Wein nur bildlich der Leib und das Blut Christi sind, oder in der Wirklichkeit? Sind sie es wirklich, so können sie es nur durch eine Umwandlung ihres Wesens geworden sein. Eine Veränderung, eine Umsetzung aus dem Einen in das Andere, und insofern eine Wesensverwandlung findet aber auch schon bei dem blossen Bilde statt, wenn Dinge, die an sich nur sind, was sie der äussern Erscheinung nach sind, durch die bildliche Bedeutung, die man ihnen gibt, etwas Anderes geworden sind, als sie von Natur sind, und je grösseres Gewicht

licis oblatrantem ac si unus spiritus Julianum Joannemque docuerit. Die Synode zu Valence bezeichnete die Schrift des Joh. Scotus mit dem Ausdruck *pultes Scotorum*, in demselben Sinn, in welchem Hieronymus in seinem Commentar über Jeremias den Cölestius, den Gefährten des Pelagius, *Scotorum pultibus praegravatum* genannt hatte. Wiggers a. a. O. S. 565.

1) De tribus epist. c. 40.

2) In dem Schreiben, mit welchem er sein erstes Werk über die Prädestination Karl dem Kahlen widmete und Opp. l. S. 232.

3) Durch die Schrift vom Jahr 831 de corpore et sanguine Domini.

auf die Identität des Bildes und der Sache gelegt wird, um so mehr kann auch schon bei dem blossen Bilde eine solche Steigerung der Anschauungs- und Ausdrucksweise stattfinden, dass der Unterschied zwischen dem Bildlichen und Wirklichen so gut wie verschwindet, und das Bild eben das wirklich ist, was es eigentlich nur bildlich in sich darstellt. Ein weiterer Schritt in derselben Richtung ist nur dadurch möglich, dass nun auch die Brücke abgebrochen wird, über welche man vom Bild zur Wirklichkeit gekommen ist; diess kann nur dadurch geschehen, dass mit ausdrücklicher Protestation gegen die blos bildliche Bedeutung die Wirklichkeit schlechthin gesetzt und weil sie anders nicht entstanden sein kann, für ein absolutes Wunder erklärt wird. Diess ist der Standpunkt, auf welchen Paschasius Radbertus in der Schrift sich stellt, die mit Recht für den ersten urkundlichen Ausdruck des Transsubstantiationsdogma gehalten wird. Seine ganze Abendmahlstheorie ist schon in dem Einen Satze enthalten, mit welchem er ihre Entwicklung beginnt, dass für Gott nichts unmöglich ist. Brod und Wein sind der wahre Leib und das wahre Blut Christi, weil Gott vermöge derselben Allmacht, mit welcher er alles geschaffen hat, auch das bewirken kann, was uns gegen die Natur der Dinge zu sein scheint, und überhaupt alles nur von seinem Willen abhängt [1]. Die weitere Entwicklung ist nur die Explication des dabei stattfindenden Wunders. Brod und Wein werden substanziell verwandelt [2], denn sie werden ganz dasselbe Fleisch, das aus der Maria geboren worden ist, am Kreuze gelitten hat, und vom Grabe auferstanden ist [3]. Daher ist auch hier wie dort dasselbe schöpferische Princip. Derselbe Geist, welcher das Fleisch Christi in der Jungfrau geschaffen hat, macht durch die Consecra-

---

1) A. a. O. 6, 2: *Patet igitur, quod nihil extra vel contra Dei velle potest, sed cedunt illi omnia omnino. Et ideo nullus moveatur de hoc corpore Christi et sanguine, quod in mysterio vera sit caro et verus sit sanguis, dum sic voluit ille, qui creavit, et quia voluit, licet in figura panis et vini maneat, haec sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.*

2) Am nächsten kommt Paschasius auch dem Ausdruck nach dem Transsubstantiationsbegriff c. 8, 2: *Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur.*

3) A. a. O. 1, 2: *non alia plane quam quae nata est de Maria* u. s. w. der stärkste Ausdruck für die Realität der Verwandlung.

tion die Substanz des Brodes und Weines zum Fleisch und B Christi. Fleisch und Blut Christi werden im Sacrament immer a Neue geschaffen [1]. Die Realität des Fleisches und Blutes st hiemit fest; gleichwohl muss auch Paschasius sich mit demjeni auseinandersetzen, was auch nach seiner Lehre bei dem Abend unter den Begriff des Bildlichen gehört. Da Brod und Wein a nach der Consecration noch vorhanden sind, so kann die Verwa lung nur innerlich geschehen, oder mystisch, was mystisch ist, auch figürlich oder bildlich, es fragt sich somit, wie beides gleich sein kann, Bild und Wirklichkeit, worauf nur die Antw gegeben werden kann, dass das Eine das Andere nicht aufhe oder das Bild kein blosses Bild ist. Was Brod und Wein äusserl sind, ist das Bildliche an ihnen, was sie innerlich oder in der Wir lichkeit sind, ist das Fleisch und das Blut Christi [2]. So übernatür-

1) Paschasius dachte sich die Verwandlung als eine neue Schöpfung und gebraucht ohne Bedenken von ihr den Ausdruck *creari*, c. 15: *creatur enim ibidem ex aliquo non qualiscunque, sed nova salutis creatura, caro et sanguis Christi, veluti in baptismo homines efficiuntur novi et corpus Christi;* c. 4: *quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per spiritum vera caro sine coitu crearetur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecraretur.* Da der Leib im Sakrament derselbe sein soll mit dem wirklichen von der Jungfrau geborenen, ungeachtet der Leib Christi im Himmel in seiner völligen Integrität bleibt, so kann die Identität nur in das schöpferische Princip gesetzt werden, durch welches hier wie dort derselbe Leib geschaffen wird. Vgl. Dieckhoff, die ev. Abendmahlslehre im Ref.-Zeitalter, 1 Bd. 1854, S. 22 f., wo auch die falschen Auffassungen von Ebrard und Kahnis, wie in Betreff des Ausdrucks *potentialiter creari*, gebührend abgewiesen sind.

2) A. a. O. c. 4, 1: *Quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus, sed si figura est, quaerendum quomodo veritas esse possit. Omnis enim figura alicujus rei figura est, et semper ad eam refertur, ut sit res vera, cujus figura est. Nam figuras V. T. umbras fuisse, nemo qui sacras literas legit, ambigit, hoc vero mysterium aut veritas est, aut figura et per hoc umbra est, aut certe quaerendum, hoc totum utrum veritas dici queat sive falsitatis umbra. Si veraciter inspicimus, jure simul veritas et figura dicitur, ut sit figura vel character veritatis, quod exterius sentitur, veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur. Non enim omnis figura vel umbra vel falsitas. — Totum veritas et nulla adumbratio, quod intrinsecus percipitur, ac per hoc nihil aliud hinc inde quam veritas et sacramentum ipsius carnis aperitur.*

lich hier alles geschieht, so geht demnach doch das Wunder nicht so weit, dass es auch die natürlichen Erscheinungsformen von Brod und Wein aufhebt, es hat an ihnen gleichsam seine Schranken, da aber diese Schranke auch wieder die Realität des Wunders in Frage zu stellen scheint, so muss ein Grund davon angegeben werden können, warum ungeachtet der Verwandlung der Substanz, wie Paschasius sich ausdrückt, keine Decoloration der Substanz stattfindet und alles sosehr nur innerlich geschieht, dass man äusserlich nichts wahrnimmt. Der Grund hievon liegt theils in dem Anstoss, welchen man an dem unmittelbaren Genuss von Fleisch und Blut nehmen müsste, theils in dem Verdienst, das sich der Glaube durch eine solche Erprobung seiner Kraft erwirbt, wenn er trotz des Widerspruchs der äussern Erscheinung an die Wirklichkeit der Sache glaubt [1]. Die Realität des Wunders wird dadurch nicht vermindert, sondern erhöht, da der Unterschied dieses Wunders von allen andern Wundern eben darin besteht, dass sie alle nur für den Zweck geschehen sind, damit dieses Eine um so gewisser geglaubt werde. Aber auch selbst diese zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen der Sache noch stehen gebliebene Schranke steht nicht so fest, dass sie nicht bisweilen wenigstens auf Augenblicke aufgehoben würde. Paschasius weiss ja genug von Erscheinungen zu erzählen, in welchen man Christus in der leibhaftigen Gestalt von Fleisch und Blut, als Lamm oder Kind, geschlachtet und blutend auf dem Altar und in der Hand des Priesters gesehen hat [2]. Wer kann bei solchem Wunderglauben den geringsten Zweifel daran haben, dass er an das Wunder der Verwandlung in seinem eigentlichsten Sinne glaubte, wenn auch seine Ausdrucksweise noch nicht durchaus so genau formulirt ist, wie diess erst in der Folge geschah. So materiell aber seine Vorstellung ist, so wollte auch er wieder alles nicht fleischlich, sondern geistig ge-

1) A. a. O. c. 4, 1: *Christum vorari fas dentibus non est.* c. 10, 1: *Durius esset contra consuetudinem humanam.* c. 13, 1: *Ridiculum nullum fiat paganis, quod cruorem occisi hominis bibamus. Avidius enim requiritur, quod latet, et pretiosius est, quod cum fide quaeritur. Ideo quoque sic debuit hoc mysterium temperari, ut et arcana secretorum celarentur infidis et meritum cresceret de virtute fidei, et nihil deesset interius vere credentibus promissae veritatis.* Vgl. 1, 5. 8, 2.

2) A. a. O. c. 14 f.

gedacht wissen[1]), und von dem natürlichen Process, durch welchen das Fleisch in unser Fleisch, der Wein in das Blut übergeht, sollte alles Unwürdige ferngehalten sein[2]).

So sehr man längst gewohnt war, in den überschwänglichen Ausdrücken von Brod und Wein als dem Leib und Blut Christi zu reden, so erregte doch die Entschiedenheit, mit welcher jetzt Paschasius Radbertus die Identität des Leibes Christi im Abendmahl mit dem von der Maria geborenen und am Kreuze gestorbenen behauptete, Aufsehen. Wenn ein Kirchenlehrer, wie Rabanus Maurus, kein Bedenken trug, diese Behauptung für einen Irrthum zu erklären[3]), so standen ohne Zweifel nicht Wenige auf seiner Seite. Die Frage zog das Interesse der Zeit auf sich, man wurde sich jetzt erst klarer bewusst, um was es sich handelte. Auch Karl der Kahle

---

1) Auf die Frage, wie genossen werden soll, gibt Paschasius immer wieder die Antwort: *spiritaliter. Spiritaliter enim*, sagt er 20, 1, *haec accipienda sunt et non carnaliter.* Vgl. 8, 2: *Disce aliud gustare, quam quod ore carnis sentitur, aliud videre, quam quod oculis istis carneis monstratur. Disce quia Deus spiritus inlocaliter ubique est. Intellige quia spiritalia haec sicut nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae majestatis in sublime feruntur* Dass wenn eine wirkliche Verwandlung stattfinden soll, dieselbe Sache nicht zugleich *spiritaliter* und *carnaliter* gegessen werden kann, ist klar. In denselben Widerspruch verwickelt sich Paschasius in seiner Vorstellung vom Genusse der Unwürdigen, welche er trotz der Verwandlung nicht wirklich den Leib Christi empfangen lässt. Vgl. Rückert, der Abendmahlsstreit des Mittelalters in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858. S. 364 f.

2) A. a. O. c. 3: *Frivolum est ergo, in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cibi — ubi spiritualis esca et potus sumitur.*

3) Vgl. Rückert a. a. O. S. 521 f. Wenn Rückert S. 517 die Bedeutung des Paschasius für die Abendmahlslehre so bestimmt: er habe nur etwas schärfer und vollständiger ausgesprochen, was seit dem Ende des vierten Jahrhunderts die Vorstellung der meisten Kirchenlehrer gewesen sei, so möchte hiemit doch zu wenig gesagt sein. Eben das, was Rabanus Maurus in seinem *Liber poenitentialis ad Heribaldum Antissidorensem Episc.* an den *quidam de ipso sacramento corporis et sanguinis Domini non rite sentientes* besonders hervorhebt, dass er derselbe Leib sei, der von der Jungfrau Maria geboren sei u. s. w., war zuvor noch nie auf dieselbe Weise, wie von Paschasius, zur Hauptbestimmung gemacht worden. Daraus erklärt sich auch allein, wie der bisher immer noch fliessende Unterschied der beiden einander gegenüberstehenden Ansichten jetzt erst zu einem so bestimmten Gegensatz geworden ist.

wurde dadurch veranlasst, den Mönch Ratramnus zu einem Gutachten hierüber aufzufordern. Nachdem einmal die eine der beiden einander gegenüberstehenden Meinungen einen so prägnanten Ausdruck erhalten hatte, wurde die Frage, die sie betrafen, nach beiden Seiten hin in ihrer Spitze aufgefasst. Die rationelle Ansicht hatte in Ratramnus einen so entschiedenen Vertreter, dass die Schrift, in welcher er sie entwickelt, nicht nur dem Scotus Erigena zugeschrieben, sondern auch wiederholt als häretisch verdammt wurde [1].

Ratramnus fasste die Frage, die er zu beantworten hatte, so auf, dass die Behauptung des Radbertus von vorn herein, schon durch die Fragestellung, ausgeschlossen war. Es frage sich, sagte er, ob das, was in der Kirche vom Munde der Glaubigen als Leib und Blut Christi empfangen wird, *in mysterio* (mystisch, d. h. figürlich, bildlich) *fiat an in veritate* (in der Wirklichkeit), d. h. ob etwas Verborgenes dabei sei, was nur Gegenstand des Glaubens ist, oder ob das, was der Geist innerlich anschaut, äusserlich und körperlich in seiner nakten Gestalt so vor Augen liege, dass das Ganze, das hier vor sich geht, sich im klarsten Lichte darstellt, ob es also der von der Maria geborene, gestorbene und begrabene, auferstandene und zum Himmel erhobene Leib sei. Da nun diess Letztere augenscheinlich nicht der Fall ist, so habe man nur die Wahl, entweder schlechthin zu läugnen, dass im Abendmahl der Leib und das Blut Christi seien, oder, wenn man, wie natürlich, diess nicht läugne, anzunehmen, dass sie mystisch oder figürlich da seien. Von einem Mysterium könnte gar nicht die Rede sein, wenn nicht auch etwas Figürliches dabei wäre. Wo nichts Verborgenes, nichts Verhülltes sei, sei auch kein Mysterium. Das Brod, das durch den Priester zum Leib Christi werde, sei äusserlich etwas Anderes für den menschlichen Sinn, und etwas Anderes innerlich für den Geist der Glaubigen. Aeusserlich sei das Brod, was es zuvor war, nach Gestalt, Farbe und Geschmack, innerlich sei es der Leib Christi. Wäre hier nichts Figürliches, sondern alles Wirklichkeit, so hätte

1) Dass die Schrift des Ratramnus *De corpore et sanguine Domini* dieselbe ist, die unter dem Namen des Joh. Scotus auf zwei Synoden zu Rom und zu Vercelli im Jahr 1050 verdammt worden ist, kann nach Laufs' Untersuchung in den Theol. Stud. und Krit. 1828. 4. nicht wohl bezweifelt werden. Vgl. Rückert a. a. O. S. 521.

der Glaube, dessen Object das Geistige ist, nichts dabei zu thun. Ebenso wenig liesse sich eine Veränderung denken, durch welche das Brod zum Leib Christi geworden wäre, da an Brod und Wein keine Veränderung wahrzunehmen ist. Die Veränderung kann daher nicht körperlich, sondern nur geistig geschehen, d. h. Brod und Wein sind figürlich der Leib und das Blut Christi, sofern unter der Hülle des körperlichen Brods und des körperlichen Weins der geistige Leib und das geistige Blut Christi existirt, jedoch nicht so, dass zwei unter sich verschiedene Dinge neben einander existiren, sondern eine und dieselbe Sache ist einerseits die *species* von Brod und Wein, andererseits der Leib und das Blut Christi durch die mit Brod und Wein sich verbindende Kraft des göttlichen Worts [1]. Zum zweiten Theil seiner Untersuchung machte Ratramnus die Frage, ob der Leib, welcher in der Kirche von den Gläubigen als Sakrament empfangen wird, der aus der Maria geborene, gestorbene und begrabene Leib sei. Diese Frage ist jedoch schon durch den ersten Theil so beantwortet, dass hier nichts Wesentliches hinzukommen konnte; es war daher nur noch der Unterschied zwischen dem einen und dem andern Leib genauer zu bestimmen, dass der eine ein wirklicher, der andere ein geistiger Leib sei, und was so wesentlich verschieden ist, nicht eines und dasselbe sein könne. Das was äusserlich erscheint, sei nicht die Sache selbst, sondern ein Bild der Sache, die Wirklichkeit der Sache sei nur das, was im Geiste empfunden und gedacht wird. Zur Begründung seiner Ansicht berief sich Ratramnus auf die das Abendmahl betreffenden Stellen des Neuen Testaments, namentlich Joh. 6., die Auctorität von Kirchenlehrern, wie Ambrosius und Augustin, und auf Gebete der Abendmahlsliturgie, in welchen Leib und Blut des Herrn ein Unterpfand des ewigen Lebens oder ein

---

1) *De corpore et sanguine Domini* c. 1—19. *Non ergo sunt idem, quod cernuntur, et quod creduntur. Secundum enim quod cernuntur, corpus pascunt corruptibile ipsa corruptibiliă, secundum vero quod creduntur animas pascunt in aeternum victuras, ipsa immortalia.* Vgl. c. 44: *In sacramento corporis et sanguinis Domini, quidquid exterius sumitur, ad corporis refectionem aptatur, verbum autem Dei, qui est panis invisibilis invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit, — secundum invisibilem substantiam, i. e. divini potentiam verbi corpus et sanguis vere Christi existunt.*

Bild dessen, was erst künftig sich verwirklichen soll, genannt werden [1].

Mit dieser Absichtlichkeit und dogmatischen Präcision war die symbolische Ansicht vom Abendmahl noch nie entwickelt worden. Was für sie geltend gemacht werden kann, hat Ratramnus so zusammengefasst, dass seine Darstellung mit Recht als die classische Auctorität dieser Ansicht für jene Zeit anzusehen ist. Es gab unter den damaligen von der Bildung des Carolingischen Zeitalters noch erleuchteten Kirchenlehrern mehrere, welche dieser Ansicht zugethan waren, und Paschasius Radbertus selbst bezeugt in seinen spätern Schriften den Widerspruch, welchen seine Lehre fand. Er äussert sein Befremden darüber, dass so Manche die Realität des Fleisches und Blutes Christi läugnen, im Sakrament nur die Bedeutung des Fleisches, nicht Fleisch, nur die Bedeutung des Blutes nicht Blut, nur Figürliches, nicht Wirkliches, nur einen Schatten statt des Körpers annehmen, während doch hier die *species* beides zugleich sei, Bild und Wirklichkeit, der Körper der alten Opfer. Zur Bestreitung dieser Ansicht, die hiemit deutlich als die des Ratramnus bezeichnet ist, beruft er sich mit allem Nachdruck auf den Wortlaut der Einsetzungsworte, so wie darauf, dass weil im Leib und Blut Christi die Vergebung der Sünden sei, Fleisch und Blut Christi auch wahrhaft und wirklich da sein müssen [2]. Dieses einfache Argument, dass das, was im Abendmahl dem Namen nach sein soll, auch der Sache nach in der Wahrheit und Wirklichkeit sein müsse, trug ohne Zweifel in jener auf die Realität des sinnlich Gegebenen gerichteten Zeit am meisten dazu bei, dass sich die Verwandlungslehre immer mehr des Zeitbewusstseins bemächtigte.

Als Paschasius Radbertus mit seiner Lehre zuerst auftrat, war man gleichsam überrascht, ein Dogma, über dessen unbestimmten Inhalt das dogmatische Bewusstsein sich noch keine genauere Rechenschaft gegeben hatte, mit Einem Male auf einen so bestimmten

1) Ueber die Bedeutung der von Ratramnus gebrauchten Ausdrücke *species*, *figura*, *veritas*, *mysterium*, *sacramenta* vgl. man Rückerts genaue Erörterung a. a. O. S. 536 f.

2) Man vergl. das zwölfte, erst nach dem J. 851 geschriebene Buch seiner Erklärung des Matthäus bei der Stelle 26, 26., und seine *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum.*

und so vielsagenden Ausdruck gebracht zu sehen; es konnte sogar gewagt erscheinen, an den Glauben der Zeit eine so starke Zumuthung zu machen und der Widerspruch, der sich dagegen erhob, glaubte im Vertrauen auf die Zustimmung, die ihm nicht fehlen zu können schien, um so mehr in seinem Rechte zu sein. Wie ganz anders war es aber als zwei Jahrhunderte nachher, gestützt auf die Auctorität des Ratramnus, welcher jedoch schon der der Häresie verdächtige Johannes Scotus untergeschoben war, Berengar von Tours dieselbe Ansicht als seine Ueberzeugung aussprach, und die Anerkennung ihrer Wahrheit als eine wenigstens für jeden Denkenden sich von selbst verstehende Sache betrachtet wissen wollte. So tief war indess der Glaube an die substantielle Verwandlung der Abendmahlselemente in das allgemeine Zeitbewusstsein eingedrungen, dass die neue unerhörte Behauptung überall, wo sie verlautete, den entschiedensten und heftigsten Widerspruch hervorrief; auf allen Synoden, die darüber verhandelten, wurde einstimmig dasselbe unbedingte Verdammungsurtheil gefällt, und die wenigen Freunde und Anhänger, die auf der Seite des so schwer Beschuldigten standen, waren es sich wohl bewusst, wie sie zur öffentlichen Meinung standen und was sie vom Fanatismus der grossen Masse zu fürchten hatten. Kein Wunder, dass auch der Ausdruck, welchen man jetzt dem schon zur stehenden Lehre der Kirche gewordenen Dogma gab, ganz die Farbe des ungestümen, durch den Widerspruch zur Leidenschaft gereizten Eifers an sich trug, mit welchem man sich dem Glauben an die Verwandlung in die Arme warf. Zum rohesten Begriff derselben musste Berengar auf der römischen Synode im Jahr 1059 sich bekennen, und, von dem gewaltthätigen Cardinal Humbert gedrängt, im Namen der römischen Kirche beschwören, dass der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn nicht blos sinnlich im Sakrament sei, sondern leibhaftig von den Händen des Priesters gehalten und gebrochen und von den Zähnen der Glaubigen zermalmt werde. In das leitende Motiv, das dabei zu Grunde lag, sieht man hinein, wenn man bedenkt, was mit dem Worte gesagt wurde, durch welches auf der Synode zu Vercelli im Jahre 1050 die aus Veranlassung der Sache Berengars zur Sprache gebrachte Ansicht des Ratramnus zu Boden geschlagen werden sollte: „wenn wir jetzt noch im Bilde stehen, wann wer-

den wir die Sache haben?“ [1]) Nicht blos Bildliches und Figürliches wollte man also haben, sondern das Reale und Wirkliche, die Sache selbst in ihrer materiellsten Gestalt, in welcher sie als sinnliches Object mit den Händen gegriffen werden konnte. Dieser Materialismus der Verwandlungslehre war aber nur ein weiterer Schritt in derselben Richtung, welche schon Paschasius Radbertus dem Dogma gegeben hatte, und in dieser materiellen Versinnlichung hatte es sich mit dem Zeitbewusstsein so befreundet und ein so volksthümliches Interesse gewonnen, dass selbst ein Papst, wie Gregor VII, dessen persönliche Ansicht, wie aus der Geschichte Berengar's deutlich zu sehen ist, mit seiner Lehre sich wohl zu verständigen wusste, dem allgemeinen Andrang nicht widerstehen konnte. Was sich aber noch besonders als einen charakteristischen Zug der Zeit zu erkennen gibt, ist die entgegenkommende Bereitwilligkeit, mit welcher die schon zum Bewusstsein ihrer Bedeutung erwachende Dialektik es auf sich nahm, das wunderglaubige Dogma auch dogmatisch zu rechtfertigen. Der Hauptgegner Berengars, Lanfrank, neben ihm der erste Dialektiker jener Zeit, ist in dieser Hinsicht schon der Vorläufer der spätern Scholastik in ihrer Stellung zur Kirche. In der Darstellung Lanfrank's wird nicht nur die Verwandlung der irdischen Substanzen, die an dem Tische des Herrn durch den Dienst des Priesters göttlich geweiht werden, als ein unbegreifliches Wunder der göttlichen Allmacht geltend gemacht, sondern auch der Begriff der Verwandlung durch genauere Bestimmungen festgestellt. Die Verwandlung der Substanz schliesst nicht aus, dass die *species* der Dinge selbst und die übrigen Qualitäten in ihrem Dasein erhalten werden und ebenso wenig wird die Identität des Leibs im Abendmahl mit dem aus der Jungfrau genommenen dadurch beeinträchtigt, dass der Leib des Herrn im Himmel zur Rechten des Vaters ganz und vollständig bleibt. Es ist derselbe Leib nach der substanziellen Eigenthümlichkeit seiner Natur, und nur insofern nicht derselbe, als man dabei auf die äussere Erscheinung von Brod und Wein sieht [2]). Es gibt schon diess einen Begriff

---

1) Berengar *de sacra coena* adv. Lanfr. ed. Vischer. 1834. S. 43. Es war Petrus Damiani, Diaconus der römischen Kirche, welcher durch diesen Ausruf den Beschluss der Versammlung beschleunigte, die augenblickliche Verdammung der Schrift des Joh. Scotus Erigena.

2) De euchar. sacr. c. 18 hat Lanfrank die Hauptbestimmungen seiner

und so vielsagenden Ausdruck gebracht zu sehen; es konnte sogar gewagt erscheinen, an den Glauben der Zeit eine so starke Zumuthung zu machen und der Widerspruch, der sich dagegen erhob, glaubte im Vertrauen auf die Zustimmung, die ihm nicht fehlen zu können schien, um so mehr in seinem Rechte zu sein. Wie ganz anders war es aber als zwei Jahrhunderte nachher, gestützt auf die Auctorität des Ratramnus, welcher jedoch schon der der Häresie verdächtige Johannes Scotus untergeschoben war, Berengar von Tours dieselbe Ansicht als seine Ueberzeugung aussprach, und die Anerkennung ihrer Wahrheit als eine wenigstens für jeden Denkenden sich von selbst verstehende Sache betrachtet wissen wollte. So tief war indess der Glaube an die substantielle Verwandlung der Abendmahlselemente in das allgemeine Zeitbewusstsein eingedrungen, dass die neue unerhörte Behauptung überall, wo sie verlautete, den entschiedensten und heftigsten Widerspruch hervorrief; auf allen Synoden, die darüber verhandelten, wurde einstimmig dasselbe unbedingte Verdammungsurtheil gefällt, und die wenigen Freunde und Anhänger, die auf der Seite des so schwer Beschuldigten standen, waren es sich wohl bewusst, wie sie zur öffentlichen Meinung standen und was sie vom Fanatismus der grossen Masse zu fürchten hatten. Kein Wunder, dass auch der Ausdruck, welchen man jetzt dem schon zur stehenden Lehre der Kirche gewordenen Dogma gab, ganz die Farbe des ungestümen, durch den Widerspruch zur Leidenschaft gereizten Eifers an sich trug, mit welchem man sich dem Glauben an die Verwandlung in die Arme warf. Zum rohesten Begriff derselben musste Berengar auf der römischen Synode im Jahr 1059 sich bekennen, und, von dem gewaltthätigen Cardinal Humbert gedrängt, im Namen der römischen Kirche beschwören, dass der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn nicht blos sinnlich im Sakrament sei, sondern leibhaftig von den Händen des Priesters gehalten und gebrochen und von den Zähnen der Glaubigen zermalmt werde. In das leitende Motiv, das dabei zu Grunde lag, sieht man hinein, wenn man bedenkt, was mit dem Worte gesagt wurde, durch welches auf der Synode zu Vercelli im Jahre 1050 die aus Veranlassung der Sache Berengars zur Sprache gebrachte Ansicht des Ratramnus zu Boden geschlagen werden sollte: „wenn wir jetzt noch im Bilde stehen, wann wer-

den wir die Sache haben?" [1] Nicht blos Bildliches und Figürliches wollte man also haben, sondern das Reale und Wirkliche, die Sache selbst in ihrer materiellsten Gestalt, in welcher sie als sinnliches Object mit den Händen gegriffen werden konnte. Dieser Materialismus der Verwandlungslehre war aber nur ein weiterer Schritt in derselben Richtung, welche schon Paschasius Radbertus dem Dogma gegeben hatte, und in dieser materiellen Versinnlichung hatte es sich mit dem Zeitbewusstsein so befreundet und ein so volksthümliches Interesse gewonnen, dass selbst ein Papst, wie Gregor VII, dessen persönliche Ansicht, wie aus der Geschichte Berengar's deutlich zu sehen ist, mit seiner Lehre sich wohl zu verständigen wusste, dem allgemeinen Andrang nicht widerstehen konnte. Was sich aber noch besonders als einen charakteristischen Zug der Zeit zu erkennen gibt, ist die entgegenkommende Bereitwilligkeit, mit welcher die schon zum Bewusstsein ihrer Bedeutung erwachende Dialektik es auf sich nahm, das wunderglaubige Dogma auch dogmatisch zu rechtfertigen. Der Hauptgegner Berengars, Lanfrank, neben ihm der erste Dialektiker jener Zeit, ist in dieser Hinsicht schon der Vorläufer der spätern Scholastik in ihrer Stellung zur Kirche. In der Darstellung Lanfrank's wird nicht nur die Verwandlung der irdischen Substanzen, die an dem Tische des Herrn durch den Dienst des Priesters göttlich geweiht werden, als ein unbegreifliches Wunder der göttlichen Allmacht geltend gemacht, sondern auch der Begriff der Verwandlung durch genauere Bestimmungen festgestellt. Die Verwandlung der Substanz schliesst nicht aus, dass die *species* der Dinge selbst und die übrigen Qualitäten in ihrem Dasein erhalten werden und ebenso wenig wird die Identität des Leibs im Abendmahl mit dem aus der Jungfrau genommenen dadurch beeinträchtigt, dass der Leib des Herrn im Himmel zur Rechten des Vaters ganz und vollständig bleibt. Es ist derselbe Leib nach der substanziellen Eigenthümlichkeit seiner Natur, und nur insofern nicht derselbe, als man dabei auf die äussere Erscheinung von Brod und Wein sieht [2]. Es gibt schon diess einen Begriff

1) Berengar *de sacra coena* adv. Lanfr. ed. Vischer. 1834. S. 43. Es war Petrus Damiani, Diaconus der römischen Kirche, welcher durch diesen Ausruf den Beschluss der Versammlung beschleunigte, die augenblickliche Verdammung der Schrift des Joh. Scotus Erigena.

2) De euchar. sacr. c. 18 hat Lanfrank die Hauptbestimmungen seiner

davon, wie leicht es die Dialektik mit ihren Definitionen und Distinctionen nahm um in ihnen dem kirchlichen Supranaturalismus eine Stütze für seine Postulate darzubieten.

So überwiegend die Macht war, mit welcher das Dogma von der Verwandlung schon jetzt das allgemeine Zeitbewusstsein beherrschte, so energisch war gleichwohl der Angriff, welchen es noch von der Schärfe des Berengar'schen Geistes zu erleiden hatte. Ganz anders als Lanfrank, welcher der Auctorität nie durch die Dialektik zu nahe treten wollte, stellte Berengar die letztere so hoch über die erstere, dass er die wahre Bestimmung des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen in dem vernünftigen dialektischen Denken erkannte [2]). Je mehr er sich mit seiner freieren Ansicht im Gegensatz zu seiner Zeit sah, um so mehr kam dadurch der ächt protestantische Grundsatz zum Bewusstsein, dass die Meinung der Mehrheit überhaupt das Kriterium der Wahrheit nicht

---

Lehre so zusammengefasst: *Credimus — terrenas substantias — converti in essentiam divini corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, ipso tamen dominico corpore existente in coelestibus ad dextram patris, immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso, ut vere dici possit et ipsum corpus, quod de virgine sumptum est, nos sumere et tamen non ipsum, ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque virtutem, non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem ceteraque.* Zur Objectivität dieses Verwandlungsbegriffs gehört auch die Bestimmung, dass, wie Lanfrank behauptet c. 20, auch bei den Unwürdigen ein wirklicher Genuss des Leibs und Bluts Christi stattfindet. Paschasius hatte diess noch nicht zu sagen gewagt, da er ungeachtet seines materiellen Verwandlungsbegriffs doch alles wieder geistig fassen zu müssen glaubte. *Alius*, sagt Paschasius c. 6, *carnem Christi spiritualiter manducat, et sanguinem bibit, alius vero non, quamvis bucellam de manu sacerdotis videatur percipere. Et quid accipit, cum una sit consecratio, si corpus et sanguinem Christi non accipit?* Die Antwort ist: das Gericht. *Propter quod illi (*dem *peccator) virtus sacramenti subtrahitur.* So objectiv ist also die Verwandlung nicht, dass sie nicht zugleich auch durch die Subjectivität der Geniessenden bedingt wäre.

2) A. a. O. S. 101: *Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei.* Es zieme sich nicht für einen *cordatus homo, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire.*

sein könne, und er setzte daher der grossen, Irrthum und Wahrheit verwechselnden Menge die innerlich gewichtige, wenn auch äusserlich noch so geringe Zahl der Einsichtsvollen entgegen, in welche als die allein wahre aus Gliedern Christi bestehende Kirche die Wahrheit sich so oft zurückgezogen habe [1]. Von diesem Standpunkt aus konnte er ein solches Dogma nur als eine der Sinnlichkeit und dem Aberglauben des ungebildeten Volkes sich empfehlende Vorstellung ansehen und sein dialektischer Scharfsinn deckte mit leichter Mühe die Widersprüche auf, in welchen es sich in sich selbst auflöste. Alles, was von Seiten der Vernunft und der Schrift gegen das Transsubstantiationsdogma gesagt werden kann, ist im Wesentlichen schon von Berengar demselben entgegengesetzt worden. Unter den verschiedenen Argumenten, mit welchen er es angriff, ist für den strengen Dialektiker besonders charakteristisch das rein logische: es sei in dem die Identität von Brod und Wein mit dem Leib und Blut aussprechenden Satz der Widerspruch zwischen Subject und Prädicat, dass man ein Subject habe, von welchem als einem nicht existirenden auch nichts prädicirt werden könne, womit logisch dasselbe gesagt ist, was in der Sprache der Metaphysik die substanzlosen Accidenzien sind. Substanz und Accidens können ebensowenig getrennt werden, als das Prädicat ohne ein Subject existiren kann. Es ist ebenso unmöglich, dass die Substanz des Fleisches und Bluts Christi da ist, ohne sinnlich wahrgenommen zu werden, als dass die Substanz von Brod und Wein nicht mehr da ist, ohne dass auch die zu der Substanz gehörenden Accidenzien aufgehört haben da zu sein. Nur der Verstand trennt in der Betrachtung, was dem Sein nach an sich unzertrennlich ist [2].

---

1) Vgl. a. a. O. S. 53 f. Auch seine freien Aeusserungen über die Päpste Leo VIII., welcher *minime leo de tribu Juda* S. 34 und Nicolaus II. S. 71 erinnern an Luther.

2) Es stehe fest, sagt Berengar a. a. O. S. 190, *haec a Deo compacta, subjectum dico et quod in subjecto est, solo intellectu, minime visu vel quocunque sensu corporeo separari, ut etiam ad vecordiam tuam hanc, qua dicis, colorem videri colorato manente invisibili, secundum evangelium illud: quod Deus conjunxit, homo non separet, convenientissime possit inferri, quae — Deus in ipsa eorum institutione inseparabilia, quantum ad sensum corporis, esse instituit, Lanfranci vecordia separare non debuit.* Bemerkenswerth ist, wie Berengar gegen den Wunderbegriff ankämpft. Das logisch Unmögliche sollte ja eben durch das Wunder bewirkt werden. Dagegen blieb nur

Als Widerspruch mit der Schrift hob er hervor, dass Christus auf der Erde gegenwärtig sein soll, während er doch nach der Schrift bis zum Ende der Dinge im Himmel bleiben müsse; auch bemerkte er sehr richtig, dass eine Gegenwart an so vielen Orten nichts anderes als eine dem Begriffe eines Körpers widerstreitende Ubiquität sein würde [1]. Der Grund, mit welchem man das Dasein der *species* nach der Verwandlung der Substanz rechtfertigte, erschien ihm als höchst nichtssagend, da der *horror* vor einem solchen Genuss nicht sowohl in dem sinnlichen Anblick liege, als in der geistigen Natur des Menschen, von welcher alles Begehren und Verabscheuen ausgehe [2]. Im Gegensatz gegen die sinnlich materielle Vorstellung des Verwandlungsdogma's war die Grundanschauung seiner Lehre dieselbe symbolische Ansicht, deren Hauptvertreter Ratramnus war, aber er blieb nicht blos bei ihr stehen, sondern gab ihr auch eine festere ausgebildetere Form, indem er nicht blos die Spiritualität des nicht den äussern sinnlichen, nur den reinen intel-

---

die Instanz übrig, dass, je grösser der Widerspruch ist, welcher sich in der Sache herausstellt, auch das Wunder um so undenkbarer ist. *Per miraculum*, hält Berengar S. 96 seinem Gegner entgegen, *dicis ista fieri, admirationi deberi, verius dixisses, ad injuriam et contemptum Dei. — Ad contemptum vel injuriam Dei valere necesse est, quod tu erras, veritatem Deum a fidelibus suis exigere ut mentiantur, portiunculam carnis, quae nunquam ante celebrationem mensae dominicae extiterit, in celebratione mensae dominicae tunc primum existere coeperit, esse de Christi corpore, cujus nulla omnino pars negari possit per mille et amplius retro annos extitisse. Ad Dei injuriam valet, quod jubeat, ne dicam suam, cujuscunque carnem hominis per dentes, per flagitium vel facinus manducari.*

1) *Quia, quod diversis in locis eodem momento sensualiter adsit corpus, corpus non esse constabit.* A. a. a. O. S. 199.

2) A. a. O. S. 222. *Si tibi auctor salutis usum cruoris humani sensualiter indiceret, quasi flagitium vel facinus merito perhorreres, horreres autem, non secundum quod desipit Lanfrancus atque Pascasius Corbeiensis monacus, quantum ad solum contuitum oculorum, sed quantum ad quemcunque sensum corporeum, et maxime et primo, quantum ad interioris hominis decus, ad intellectualitatis contuitum, ubi primum locum habet omnis appetitus vel horror et maximum. — Sed nihil tibi propositum est, quod jure possit esse horrori. Exigit a te Christus dominus, ut credas — exigit, ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine, dum te reficis in interiore tuo incarnatione verbi et passione.*

lektuellen Menschen angehenden Genusses mit allem Nachdruck hervorhob, sondern ganz besonders auch darauf drang, dass das Object dieses Genusses nur der ganze Christus in seiner ungetheilten Einheit sei, welcher, da er immer im Himmel bleibt, so wenig auf die Erde herabkommt, dass vielmehr der Genuss seines Leibs und Bluts nur als eine Erhebung in den Himmel gedacht werden kann [1]). Seine Lehre war überhaupt dem Verwandlungsdogma in allen seinen Bestimmungen entgegengesetzt, die kräftigste Protestation gegen den Materialismus desselben für alle folgenden Zeiten. Nach seiner letzten Verdammung in Rom im Jahr 1078 lebte er, ohne Zweifel mit dem bittern Gefühl der gemachten Erfahrungen, in stiller Zurückgezogenheit. Es war, wie wenn mit seinem Verschwinden vom Schauplatz der Geschichte das freie, selbstgewisse, durch keine Auctoritätsrücksicht gebundene Denken nun auf lange von der Kirche Abschied genommen hätte, um auf andere, noch im dunkeln Schoosse der Zukunft ruhende Zeiten zu warten [2]).

1) Eine der für seine Ansicht bezeichnendsten Stellen ist folgende in seiner Schrift *de sacra coena* S. 157. *Constituis, non alicubi, sed ubicunque coelo devocatam ante tempora restitutionis omnium Christi carnem adesse, qui nihil accipere fideles aliud confirmas ab altari nisi carnem sensualiter et sanguinem Christi. Quod ita est contra rationes fidei, ut nullus fidelium cogitare debeat se ad refectionem animae suae accipere nisi totam et integram Domini Dei sui carnem: non autem coelo devocatam, sed in coelo manentem, quod ore corporis fieri ratio nulla permittit, cordis ad videndum Deum mundati devotione spatiosissima, nulla indignitate, nullis fieri prohibetur angustiis. — Nemo tibi concedet confingere adesse in altari portiunculam carnis, portiunculam sanguinis Christi.* Vgl. S. 130: *Cum dicis carnem, quae nunc primum in altari fit per generationem subjecti, fideles accipere, portiunculam nimirum corporis inducis, non totum corpus Christi, quia incredibile videtur, te usque eo potuisse desipere, ut totum Christi corpus nunc posse incipere esse per generationem subjecti putaveris. Si ergo de portiuncula carnis Christi ita asseris, non solum te ipsa veritas dejicit, quia et indesecabile est Christi corpus, et quantulamcunque particulam carnis nunc primum factam esse per generationem subjecti concesseris, etiam minime de corpore Christi esse concessisti.*

2) Neue Aufschlüsse über das Verhältniss Berengar's zu Gregor VII. gibt die überhaupt für Berengar's Lebensgeschichte höchst wichtige Schrift: *Berengarius Turonensis* oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe herausg. von Sudendorf. Hamb. u. Gotha 1850. Die aus einer Handschrift der K. Bibliothek in Hannover neu mitgetheilten Briefe enthalten neue Beweise der Anhänglichkeit Gregors VII. an Berengar und der Uebereinstim-

In der Lehre vom Abendmahl, wie sie in der ihr durch Paschasius Radbertus gegebenen Richtung bis zum Ende der Periode

---

mung mit seiner Lehre. Vgl. a. a. O. S. 169 f. Ebenso geht aber auch aus ihnen hervor, wie vorsichtig und diplomatisch zurückhaltend Gregor von Anfang an in dieser Sache sich benahm. Man sieht wohl, trotz seiner Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre Berengar's war ihm, dem sonst so kühnen Manne, die Sache nicht wichtig genug, um etwas für sie zu wagen und seine hierarchische Machtstellung im entscheidenden Moment auf's Spiel zu setzen. Es ist bekannt, wie niederschlagend für Berengar nach den unmittelbar zuvor gegebenen Zusicherungen Gregor's Benehmen auf der zweiten römischen Synode im J. 1079 war. Aber auch schon früher hatte sich Berengar auf ähnliche Weise von dem Cardinal Hildebrand getäuscht gesehen. Die Folge seines Verhaltens auf der Synode zu Tours im J. 1054 war, dass diejenigen, die sich zur Lehre Berengar's bekannt und von dem Legaten Hildebrand mit Zuversicht erwartet hatten, dass er sich für dieselbe öffentlich entscheiden werde, durch sein Schweigen erbärmlich eingeschüchtert wurden (a. a. O. S. 134). Indess hatte man noch das Vertrauen zu Hildebrand, er habe aus weisen Gründen die Gegner nur bis zu einer gelegenern Zeit geschont. Eine solche wäre die römische Synode unter Nicolaus II. im J. 1059 gewesen, zu welcher Berengar auf Hildebrands Rath freiwillig nach Rom reiste. Eine merkwürdige Stimme der Zeit über die Erwartungen, die man auf Berengar'scher Seite von dieser Synode hatte, enthält das höchst charaktervolle Schreiben, das Graf Gaufrid von Anjou, der Stiefvater der Kaiserin Agnes, der eifrigste Anhänger und Beschützer Berengar's, an Hildebrand um jene Zeit erliess: „Jetzt musst du“, so beginnt der Brief, »den Muth eines wahren Christen bewähren, damit Berengar nicht wieder dieselbe Erfahrung an dir mache, wie zu Tours, als du in der Eigenschaft eines päpstlichen Legaten zu uns kamst. Du kamst, um zu beleben die Seelen, welche den Tod verdienten und zu tödten die Seelen, welche leben sollten. Du hast dich benommen, wie Joseph von Arimathia, von dem geschrieben steht: Er war selbst ein Jünger Jesu, doch heimlich aus Furcht vor den Juden. Ich will dir sagen, wem du gleich bist: du gleichest jenem, welcher sprach: ich finde keine Ursach des Todes an ihm, ihn aber aus Rücksicht gegen den König vom Tod nicht befreite. Ja du hast noch weniger gethan als jener. Denn Pilatus liess Jesum zu sich rufen und scheuete sich nicht, das Zeugniss zu geben, ich finde keine Schuld an ihm. Dich trifft der Ausspruch des Evangeliums: Wer sich mein und meiner Worte schämt, dess werd' ich mich schämen vor meinem Vater. Dich treffen die Worte des Herrn: Wehe euch, denn ihr habt die Schlüssel der Erkenntniss, ihr kommt nicht hinein und wehret denen so hinein wollen.« — »Ich will dir zu erwägen geben, wie sehr du dich jetzt, weil die rechte Zeit gekommen ist, beeilen müssest, durch freies öffentliches Bekenntniss der Wahrheit den Nachtheil auszugleichen, den du derselben durch Verhehlen deiner Ueberzeugung bereitet hast.« Selbst mit dogmatischen Grün-

sich schon zu ihrer bestimmten Gestalt ausgebildet hat, stellt sich uns das katholische Dogma ganz besonders in seinem specifischen Charakter dar, und ebendadurch erhält auch der Gegensatz, in welchen Berengar zu ihr trat, eine um so grössere Bedeutung. Die Grundanschauung, von welcher schon Paschasius ausging, ist der transcendenteste, alle Schranken des Natürlichen durchbrechende und aufhebende Supranaturalismus. Es ist in dieser Beziehung höchst bezeichnend, wie er die Entwicklung seiner Lehre mit dem katholischen Glaubensartikel von der Schöpfung der Welt aus Nichts beginnt, und aus diesem Begriff ein Verhältniss der Natur zu Gott ableitet, vermöge dessen der allmächtige Wille Gottes, wie er die Welt aus Nichts geschaffen hat, so auch in der geschaffenen Natur das allein wirkende Prinzip ist. Die Natur ist so schlechthin vom Willen Gottes abhängig, so sehr nur durch ihn bestimmt, dass nichts gegen die Natur geschehen kann, weil alles, was in der Natur geschieht, nur die schlechthinige Wirkung, der reine Ausdruck des göttlichen Willens ist. Die geschaffene Natur hat auf jedem Punkte ihres Daseins so wenig eine immanente Realität und die Fähigkeit zu einer eigenen Substanz, dass ihr eigentliches Wesen dasselbe Nichts ist, aus welchem sie geschaffen worden ist. Alle Veränderungen, die in der Natur geschehen, sind nicht gegen die Natur, sondern in der Natur selbst begründet, sofern die Ordnung der Natur ebendarin besteht, dass sie schlechthin durch den Willen Gottes bestimmt wird [1]. Hiemit ist ein so absoluter Begriff des

---

den setzte der Graf »der Hammer in den Schlachten« dem Cardinal zu. Jener Volkswahn führe, wenn er jemals um sich greife, zu der grössten Kezerei. Die Auferstehung des Fleisches, von welcher der Apostel sage »diess Verwesliche muss anziehen das Unverwesliche«, könne nicht bestehen, wenn wir noch behaupten, dass der Leib Christi auf sinnliche Weise durch die Hände des Priesters gebrochen und mit den Zähnen zerkauet werde. »Du rühmtest dein Rom an Rechtgläubigkeit und Kriegesruhm nie besiegt. Du selbst würdest diesen Ruhm schmälern, wenn zur jetzigen Zeit, in welcher dich Gott vor allen Uebrigen beim päpstlichen Stuhl erhoben hat, jene Irrlehre, diese Pflanzschule unläugbarer Kezerei, durch deine Verstellung und durch das Schweigen des päpstlichen Stuhls ermuthigt, ihr Haupt erhöbe.« Trotz aller dieser Motive fand Hildebrand für gut, sich auch jetzt wieder in den sichern Schlupfwinkel des Schweigens zurückzuziehen. Vgl. Sudendorf a. a. O. S. 128 f. 215 f.

1) C. 1: *Quisque catholicorum recte Deum cuncta creasse ex nihilo corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem, nunquam dubitare po-*

Wunders aufgestellt, dass im Grunde nichts mehr ein Wunder ist. Auch in der Verwandlung des Brods und Weins in das Fleisch und Blut Christi tritt somit nur in einem bestimmten Punkte das hervor, was an sich der Charakter der Natur in ihrem Verhältniss zu Gott ist. Das Wesentliche dieser Weltanschauung ist, dass sie, um nur alle Realität in das Göttliche zu legen, das Endliche in ein rein negatives Verhältniss zu ihm setzt und es im Grunde nur doketisch bestehen lässt; es ist dieselbe Anschauung, nach welcher in der Person Christi das Menschliche dem Göttlichen so untergeordnet wird, dass es ein blos verschwindendes Moment an demselben ist. Das Interesse für das wahrhaft Menschliche in der Person Christi hat diese transcendente Ansicht in diesem Theile des Dogma wenigstens so weit zurückgedrängt, als diess in dem Symbol von Chalcedon geschehen ist. Dagegen hat sich dieselbe dem katholischen Dogma angeborene Tendenz, in dem Endlichen das Absolute, in dem Menschlichen das Göttliche, in dem Natürlichen das Uebernatürliche anzuschauen, auf's Neue in der Lehre vom Abendmahl geltend gemacht. Das in seiner bestimmteren Form zuerst von Paschasius Radbertus ausgesprochene Transsubstantiationsdogma ist der charakteristische Ausdruck des Supranaturalismus der katholischen Weltanschauung. In demselben Verhältniss, in welchem im Abendmahl Brod und Wein zum Fleisch und Blut Christi stehen, steht überhaupt das Endliche zum Absoluten; wenn es auch eine eigene Realität zu haben scheint, so ist es doch nur scheinbar, der innere Grund des Seins der endlichen Dinge, die eigentliche Substanz ihres Wesens ist nur der an ihnen wirkende göttliche Wille; in

---

terit, ex aliquo aliquid rursus fieri posse, quasi contra naturam aliud, imo jure naturae quod necdum erat. Nam natura omnium creaturarum non ex se est, neque ex sese creat rursum omnia, quae vel sunt naturalia rerum nascentia, sed voluntate Dei omnium rerum natura condita est. — Ideoque quotiescunque in seculo videtur quasi contra naturam aliquid evenire, quodammodo non contra naturam est, quia potissimum rerum natura creatarum hoc habet eximium, ut a quo est semper ejus obtemperet jussis, ut sicut velle Dei ejus profecto est esse, ita quoque quidquid eam rursus Dei virtus esse decrêverit — et ideo natura creaturae quoties mutatur aut augetur vel subtrahitur non ab illo esse divertitur in quo est, quia sic est et sic fit ut ille decernit in quo est. Es ist diess übrigens nur die weitere Entwicklung des augustinischen Wunderbegriffs. Vgl. mein Lehrb. der chr. Dogmengesch. 2. A. 1858. S. 157.

diesem Verhältniss ist daher auch die Möglichkeit begründet, dass in jedem Augenblick, auf jedem Punkte des endlichen Seins, an die Stelle der natürlichen Causalität der endlichen Dinge die absolute Causalität Gottes tritt. Von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich erst der Widerspruch Berengar's gegen die Lehre des Paschasius in seinem tieferen und allgemeineren Interesse richtig verstehen; denn worin anders bestand es als darin, dass er gegen eine alle Realität der endlichen Dinge aufhebende Wundertheorie die Gesetze des vernünftigen Denkens, die Wahrheit der allgemeinen Begriffe und Kategorieen, die Ordnung der Natur, die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung, der allgemeinen Erfahrung, des unmittelbaren Bewusstseins aufrecht erhalten wollte? Der Katholicismus ist um so principieller widerlegt, je mehr für eine an feste Gesetze gebundene Weltanschauung Raum gewonnen und der Boden gesichert ist, auf welchem das Endliche gegen das Absolute, das Natürliche gegen das Uebernatürliche, das vernünftige Denken gegen das über alles übergreifende Wunder in seinem, wenn auch nur relativen Recht sich behaupten kann. Berengar's Opposition erhielt dadurch ihre Schärfe und Energie, dass dieses allgemeine Interesse überall aus ihr hervorblickt, während dagegen die Bedeutung des Paschasius darin besteht, dass er dem Transsubstantiationsdogma eine Form gab, die nur als der concrete Ausdruck dessen angesehen werden kann, was das katholische Dogma überhaupt seinem Wesen nach ist.

Dritter Abschnitt.

Die Hierarchie.

1. Die Geschichte des Papstthums.

Die Haupterscheinung ist die Entstehung des eigentlichen Papstthums, die mehr und mehr steigende Macht des römischen Bischofs und seine Erhebung auf die Stufe, auf welcher er der souveräne Herr der Kirche ist. Dazu wirkten neben der grossartigen Consequenz, mit welcher das hierarchische Princip die von Anfang an in ihm liegende Idee des Papstthums aus sich hervor-

gehen liess, die Zeitverhältnisse auf eine vielfach günstige Weise mit; aber es musste auch noch durch schwere Kämpfe und höchst kritische Zeiten hindurchgehen bis es fest auf sich selbst stand.

Während die theologischen Streitigkeiten, die im Laufe des siebenten und achten Jahrhunderts die Kirche des Orients und Occidents auf's Neue bewegten und den römischen Bischöfen Gelegenheit gaben, die Selbstständigkeit ihrer Stellung zu behaupten, ebensosehr als die politischen Verhältnisse Italiens, welche die Unmacht des griechischen Kaisers immer offener an den Tag legten, dazu beitrugen, das Abhängigkeitsverhältniss zwischen Rom und Constantinopel, dem Papstthum und Kaiserthum mehr und mehr aufzulösen [1], eröffnete sich dagegen den Päpsten im Abendlande die Aussicht zu einem neuen Stützpunkt für ihre hierarchischen Bestrebungen. Wie die Päpste das weitere Ziel, das vor ihnen lag, erst zu erringen im Begriff waren, so trug auch das fränkische Reich den Keim einer erst sich bildenden Macht in sich. Was dort die Hierarchie als ihre Aufgabe verfolgte, erstrebte hier der politische Ehrgeiz von Machthabern, die auch erst aus ihrer noch untergeordneten Stellung sich emporarbeiten mussten. Der Gedanke, wie förderlich die beiderseitigen Interessen einander werden konnten, lag so nahe, dass das wirkliche Entgegenkommen beider, eine Reihe von Ereignissen, in welchen wir die geistliche und die weltliche Macht, jede für ihre Zwecke, Hand in Hand gehen sehen, nur als die natürliche Folge der Zeitverhältnisse anzusehen ist. Den äussern Anstoss dazu gaben die Longobarden, deren immer weiter gegen Rom sich ausdehnende Herrschaft den Papst seine Blicke dahin zu richten nöthigte, wo er allein Hülfe finden konnte. Vergeblich hatte sich zwar noch Gregor III. im Jahr 739 durch eine die Schlüssel zum Grabe des heiligen Petrus überbringende Gesandtschaft mit der Bitte um Schutz gegen die Bedrängnisse des Longobardenkönigs Liutprand an Karl Martell gewandt; nachdem aber indess Bonifacius die fränkische Kirche aus der Verwilderung

1) In dem langen Kampf zwischen Rom und Byzanz ragen als Gründer der römischen Hierarchie und Befreier von der griechischen Despotie besonders Gregor II. und Gregor III. hervor. Der erstere folgte als ächter Römer im Jahr 715 auf sieben Päpste griechischer oder syrischer Abkunft. Beide stehen auch als Meister der diplomatischen Kunst Gregor I. würdig zur Seite.

und Zerrüttung, in die sie unter Karl Martell's kriegerischer Regierung gerathen war, zu einem geordneteren Zustand zurückgebracht und schon dadurch das Band mit Rom enger geknüpft hatte, konnte dem die Zeit zur Ausführung seiner politischen Plane reif erachtenden Pipin um so weniger auf die bekannte Frage die gewünschte Antwort fehlen, im Jahr 752. Die Päpste Zacharias und Stephanus III. waren es, welche die Franken ihrer alten Treue gegen die Merowinger entbanden und dem neuen Königsgeschlecht der Karolinger die geistliche Weihe ertheilten. Hatte so die geistliche Macht der weltlichen den wesentlichsten Dienst geleistet, so war es nur billig, dass auch die weltliche der geistlichen ihre hülfreiche Hand reichte. Nach den zwei Feldzügen, welche Pipin in den Jahren 754 und 755 gegen das Reich der Longobarden unternahm, hatten nicht nur die Päpste von der Macht derselben nichts mehr zu fürchten, sondern sie erhielten auch einen nicht unbedeutenden Theil des eroberten Gebiets, das Exarchat und die Pentapolis (d. h. den Küstenstrich von Rimini bis Ancona), welche stets für den am unzweifelhaftesten aus der karolingischen Schenkung herstammenden Länderbesitz galten [1]. In Folge dieser Schenkung nahm Pipin den vom Papste verliehenen Titel eines Patricius an, welcher die landesherrliche Gewalt, die Pipin auch über Rom hatte, wie es scheint aus Rücksicht auf den byzantinischen Kaiser, noch mit dem Vorbehalt bezeichnen sollte, dass sie nur in stellvertretender Eigenschaft ausgeübt werde [2]. In dasselbe Verhältniss trat Karl der Grosse ein, als er im Jahr 773 dem longobardischen Reich ein Ende machte. Er bestätigte die Schenkungen Pipin's; ob und wie weit er sie mit neuen vermehrte, ist zweifelhaft [3]. Für Karl war je-

---

1) Romania (la Romagna) schon im Mittelalter genannt, Gfrörer a. a. O. 5, 1. S. 95.

2) In Rom hiess Patricius der die Stelle des Kaisers vertretende höchste weltliche Machthaber.

3) Nach dem Papstbuch hätte Karl der Grosse die von Pipin der römischen Kirche gemachten Schenkungen in grossem Maasstab vermehrt. Es ist aber nicht nur der Verfasser dieses Buchs kein sehr glaubwürdiger Zeuge, sondern es befanden sich auch die Päpste dieser Periode nie in dem faktischen Besitz der ihnen angeblich in so grossem Umfang geschenkten Länder. Es ist hier ein Punkt, von welchem zwei verschiedene Auffassungen der Papstgeschichte dieser Zeiten ausgehen. Während man auf protestantischer Seite sehr geneigt ist, bei den Nachrichten und Urkunden über diese Schenkungen

doch die auch von ihm unter dem Namen eines Patricius ausgeübte Gewalt über Rom und die Päpste nur der Uebergang zu einer für die Zukunft höchst bedeutungsvollen Normirung des Verhältnisses zwischen der geistlichen und weltlichen Macht. Hatte Papst Hadrian I. schon im Jahr 777, nur um die Freigebigkeit Karl's zum Wetteifer mit einem so hohen Vorbild anzufeuern, ihn als einen neuen Constantin begrüsst, der als allerchristlichster Kaiser in diesen Zeiten aufgestanden, durch welchen Gott seiner heiligen Kirche, der Kirche des Apostelsfürsten Petrus schon so Vieles verliehen und noch so Vieles, worauf sie die gerechtesten Ansprüche habe, in Aussicht stelle, so wurde der schmeichlerische Titel zur ernsten Wahrheit, als Karl am Weihnachtsfest des Jahrs 800 durch Papst Leo III. sich zum weströmischen Kaiser krönen liess. Es versteht sich von selbst, dass die Uebertragung dieser Würde, deren Bedeutung dem Herrscherideal Karl's des Gr. sosehr entsprach, nicht blos etwas so zufällig improvisirtes war, wie die gewöhnliche Erzählung glauben lassen will, sondern das Werk längst eingeleiteter Plane, deren Verwirklichung nur durch die Verhältnisse, in welchen sich Leo III.

---

den Einfluss des päpstlichen Interesses vorauszusetzen, behauptet dagegen Gfrörer die Aechtheit der Schenkungsakten, zugleich aber dass sie blosse Versprechungen blieben, die nie in Erfüllung gingen und nur in der Absicht gemacht wurden, um die Statthalter des Stuhls Petri durch ein goldenes Netz von den Karolingern abhängig zu machen. Die angeblichen Gebietserweiterungen wurden von der römischen Kirche um einen schweren Preis, die Freiheit der Papstwahl, erkauft. Ehe Karl der Grosse seine Schenkung machte, bedang er sich von Hadrian I. als Gegenpreis das Herrenrecht über Petri Stuhl aus. Die Schenkung war eine blosse Zusicherung; innerhalb des angeblich und scheinbar geschenkten Gebiets kommen seit dieser Zeit grössere und kleinere Dynasten zum Vorschein, wie in Spoleto, welche Karl als weltliche Lehnträger und zur Ueberwachung der Päpste einsetzte, zum Ersatz erhielten die Päpste nur gewisse Renten. Indem so die weltlichen Fürsten, Karl der Grosse und Otto I., in welchem „Karls des Gr. Schatten, ein aus dem Grabe heraufbeschworenes Gespenst wieder durch die Welt schritt", nie leisteten, was sie versprachen, eidlich übernommene Pflichten nie erfüllten, erscheinen sie als die ungerechtesten Bedrücker der Kirche, die wortbrüchig und meineidig sich alles Mögliche erlaubten und es immer nur darauf abgesehen hatten, durch Intriguen von den Päpsten selbst die Veranlassung zu neuen Gewaltthaten zu erhalten, und die Päpste, die nur ihr Recht verfechten und für das Patrimonium Petri sich wehren, sind, so schlecht und sittenlos sie auch sonst sein mögen, doch ächte Päpste, des Stuhls Petri würdige Vertreter! Gfrörer a. a. O. S. 38 f. 51. 80. 273. 293.

den Römern gegenüber befand, vollends herbeigeführt wurde [1]). Es stellt sich in der Anschauung des folgenreichen Akts sehr klar vor Augen, wie die beiden höchsten die Welt beherrschenden Mächte nur durch einander und an einander den Gipfel ihrer weltgeschichtlichen Grösse ersteigen konnten. So wenig auch weder der, der diese Würde ertheilte, noch der, der sie empfing, dadurch unmittelbar einen reellen Zuwachs an Macht gewann, so unendlich viel hing gleichwohl in der Vorstellung der Völker an diesem Akt einer geistlichen Weihe, wie sie nur das höchste Oberhaupt der Kirche ertheilen konnte. Erschien das Kaiserthum bei der Uebertragung seiner Krone auf das Haupt Karl's des Gr. als eine Stufe weltlicher Macht, die auch dem mächtigsten Herrscher, solange er noch nicht auf ihr stand, ein noch über ihm stehendes Ziel vorhielt, so war es dagegen nur der Papst, der auf diese Stufe erheben und diese Würde zu dem machen konnte, was sie wesentlich war, und auch er stellte sich der neuen Würde gegenüber in einer Grösse seiner Macht dar, die ihm nur ein solcher Akt verleihen konnte. Indem auf diese Weise jede der beiden Mächte an der andern sich hob und durch sie etwas wurde, was sie nur durch sie werden konnte, lag in dem Verhältniss, in das die beiden Herrscher an der Schwelle des neuen Jahrhunderts zu einander treten, der Anfangspunkt einer neuen Epoche mit der inhaltsreichsten Zukunft, aus deren Schoosse alle Gegensätze und Kämpfe hervorgingen,

1) Die Sache hängt mit dem Aufstand zusammen, in welchem römische Adelige, Verwandte des Papstes Hadrian (vgl. Gregorovius a. a. O. S. 522 ff.), sich gegen Leo III. erhoben, wodurch er genöthigt worden war, sich in das Lager Karl's des Grossen nach Paderborn zu flüchten, im Jahr 799. Im Jahr 800 zog Karl nach Rom, um als Schutzherr und Patricius der Römer über die Schuldigen Gericht zu halten und die Ordnung herzustellen, und der Schluss dieser Vorgänge war, dass ihm Leo die Krone der römischen Imperatoren auf das Haupt setzte. Nach Gfrörer a. a. O. 5, 1. S. 99 kann man mit Händen greifen, dass die römische Bewegung vom fränkischen Hof ausging. Karl hat die beiden Römer, Campulus und Paschalis, welche die Verschwörung gegen Leo angezettelt hatten, als Werkzeuge gebraucht, um den Papst in die Nothwendigkeit hineinzutreiben, dass er entweder auf Petri Stuhl verzichte, oder die Kaiserkrönung vornehmen müsse. Karl hatte hiemit ein heissersehntes Ziel erreicht, auf das er seit Jahren unablässig hinsteuerte. Auffallend ist wenigstens, dass erst Leo III. diesen Wunsch Karl's des Grossen erfüllte, nicht schon Hadrian I., zu welchem doch Karl in so vieljähriger, dem Anschein nach so vertrauter Beziehung stand.

die in dem langen Zeitraum des um den Conflict des Papstthums und Kaiserthums sich bewegenden Mittelalters sich vorfinden. An dem Verhältniss, in welchem Karl als Kaiser zu dem Papste stand, änderte sich zunächst nichts, ausser sofern das Recht, das er, wie Pipin, schon bisher durch die Bestätigung der Papstwahl als Patricius ausübte, nun in derselben Weise auf ihn überging, in welcher es von den byzantinischen Kaisern bis auf Gregor III. ausgeübt worden war. Die Gelobung unbedingter Treue war die Bedingung, unter welcher allein der vom römischen Clerus, Adel und Volk gewählte Papst der Bestätigung seiner Wahl gewiss sein konnte. Auch die nächsten Nachfolger Karl's des Gr., Ludwig der Fromme und Lothar, hielten streng an dem ihnen als Kaisern bei der Papstwahl zustehenden Recht der Oberaufsicht und Genehmigung. Als nach dem Tode des Papstes Paschalis I. im Jahr 824 Lothar nach Rom gekommen, nahm er bei der Wahl des Papstes Eugenius II. den Römern die eidliche Verpflichtung ab, dass nie eine andere Papstwahl stattfinde als in völlig kanonischer und gesetzlicher Weise, und dass nie ein zum Papst Gewählter Weihe und Einsetzung erlange, ehe derselbe in Anwesenheit der kaiserlichen Sendboten und des Volkes den Huldigungseid abgelegt haben werde, welchen Papst Eugenius freiwillig zum Wohl aller geleistet und schriftlich niedergelegt habe [1].

In der Reihe der Päpste des neunten Jahrhunderts hat keiner eine hervorragendere Stellung als der auf Leo IV. von 847—855 und Benedict III. von 855—858 [2] folgende Nicolaus I., welchen

1) Vgl. Pertz Mon. Leg. I. S. 240. Aus dem dritten Art. der Lothar'schen Constitutio Rom. bei Pertz a. a. O. S. 239: dass kein Unberechtigter, sei er freien oder hörigen Standes, an den Papstwahlen theilnehme, sondern nur die stimmen sollen, welchen altes Herkommen gemäss den Satzungen der hl. Väter solche Befugniss verlieh, schliesst Gfrörer a. a. O. S. 122, dass das Volk für immer von den Papstwahlen ausgeschlossen worden sei, um den bei der Wahl des Papstes Eugenius gewonnenen Sieg des Adels zu verewigen. Es ist aber auch diess eine der prekären Voraussetzungen, auf welche in dem Gfrörer'schen Werke so vieles gebaut wird.

2) Zwischen diesen beiden Päpsten soll die berüchtigte Päpstin Johanna ihre Rolle gespielt haben, die den langen Glauben an ihre geschichtliche Existenz nur dem protestantischen Partei-Interesse zu verdanken hatte. Es lässt sich nicht leicht bei einer angeblichen Thatsache dieser Art ihr unhistorischer Charakter so genau und sicher nachweisen wie hier. Zwischen den genannten Päpsten ist für die Päpstin nicht einmal die Möglichkeit der geschichtlichen Existenz vorhanden, da mehrere unzweifelhafte Data den

urkundlichen Beweis dafür geben, dass unmittelbar auf Leo IV. Benedikt III. folgte. Der erste, der die Sache ausführlicher erzählt, ist der schlesische oder böhmische Dominicaner Martinus Polonus, welcher als päpstlicher Pönitentiar und Capellan am päpstlichen Hofe lebte und seine Chronik zwischen 1250 und 1278 schrieb. Schon vor ihm hat sie auch der Dominicaner Stephanus de Borbone in seiner Schrift de septem donis spiritus um das Jahr 1225 erwähnt. Man kann nur noch fragen, wann und aus welcher Veranlassung die Sage entstanden ist. Für die Zeit der Entstehung gibt einen festen Haltpunkt das Schreiben Leo's IX. an den Patriarchen Michael von Constantinopel vom Jahr 1054 (bei Mansi XIX. S. 649.), in welchem Leo sagt: Er wolle nicht glauben, was die öffentliche Sage behaupte, in der Kirche von Constantinopel sei schon der Fall vorgekommen, dass man, wie ja auch schon Eunuchen im Widerspruch mit dem ersten Kanon der nicänischen Synode promovirt worden seien, ein Weib auf den Patriarchenstuhl erhoben habe. Wie hätte Leo es wagen können, die Sache hier auch nur zu berühren, wenn er wusste, es gehe die Sage, in Rom selbst sei dasselbe auf die anstössigste Weise geschehen? Die Sage kann also erst nachher entstanden sein; aber aus welcher Veranlassung? Die Zeit, in welche die Päpstin gesetzt wird, legte es nahe, an den Betrug mit den pseudoisidorischen Decretalen zu denken und die Erzählung als eine Satire auf das Papstthum im Sinne des Verses zu deuten: *Parce Pater Patrum Papissae pandere partum.* So C. Blascus in dem Commentarius de collectione canonum Isidori Mercatoris in Gallandi de vetustis canonum collect. T. 2. S. 135 und Henke in der Kirchengesch. 2. S. 22. Auch Gfrörer Kirchengesch. 3, 2. S. 978 stimmt bei, nur hält er die Fabel für einen allegorischen Tadel des Bundes, welchen Leo IV. mit den Byzantinern habe schliessen wollen. Dieselben, welche in dem aus Mainz gekommenen Isidor einen gräulichen Betrug sahen, haben auch den Plan Leo's missbilligt, sich den Byzantinern in die Arme zu werfen. Diess habe man so ausgedrückt: die päpstliche Gewalt sei damals zur Hure geworden. Schon dieses letztere trifft nicht zu, da das Mädchen zwar in einem geheimen Liebesverhältniss steht, nicht aber als Hure geschildert wird. Aber auch die ganze Hypothese einer Beziehung auf die falschen Decretalen ist durchaus unhaltbar. Wer sollte denn den mit ihnen gespielten Betrug auch nur in dieser verhüllten Weise veröffentlicht haben? Doch wohl nicht die Verfasser der Decretalen, die darin theils keinen Betrug sahen, theils nicht selbst darauf aufmerksam gemacht haben werden. Es kommt bei allen Versuchen einer Erklärung vor allem darauf an, die Grundanschauung richtig aufzufassen. Ist die Erzählung nicht factisch, sondern erdichtet, so muss sich auch ein bestimmter Gedanke in ihr kund geben. Betrachtet man die einzelnen Züge genauer, so ist der Hauptzug offenbar die Verkleidung des Mädchens, seine Verstellung, die Täuschung und Enttäuschung. Dem Papstthum soll zunächst kein Schimpf angethan werden. Das Papstthum ist nur hereingezogen um an ihm der Erzählung vollends ihren Haupteffekt zu geben. Die Pointe ist, dass die Rolle einer solchen Verkleidung und Geheimhaltung

des Geschlechts sogar bis zum Papstthum hinauf gespielt worden sei. Eine auf diese Weise so lange und mit solchem Erfolg fortgespielte Rolle konnte mit keiner passenderen Katastrophe enden, als wenn man sich nach solcher Täuschung zuletzt so enttäuscht sah. Die Erzählung enthält mit Einem Wort die Anlage eines Romans oder einer Novelle ohne ursprüngliche Beziehung auf das Papstthum. Auch die verschiedenen in sie eingeflochtenen Orte, England, Mainz, Griechenland, Athen, Rom: gehören nur zur romanhaften Ausschmückung. Indess ist die Sage doch nicht blosse Dichtung, sie hat gleichwohl auch ėinen historischen Hintergrund. Es ist höchst auffallend, dass in der zuerst von Muratori in den Script. rerum Italic. II. 2. herausgegebenen Chronik eines Anonymus Salernitanus (der Chron. Salern. bei Pertz Mon. G. III. S. 464) folgende Erzählung sich findet: In Constantinopel war ein Patriarch, ein sonst rechtschaffener Mann, der aber aus fleischlicher Liebe seine Nichte als Eunuchen in seinem Hause hatte, die er mit vorzüglichen Kleidern ausstattete. Vor seinem Tode empfahl er den Eunuchen allen zu seinem Nachfolger, er wurde zum Patriarchen gewählt und hatte den Patriarchenstuhl anderthalb Jahre inne. Nun kam aber bei Nacht der böse Geist vor das Lager des longobardischen Fürsten von Benevent, Arichus (er lebte zur Zeit Karl's des Grossen und ist hier wohl desswegen genannt, weil überhaupt die Fürsten von Benevent in näherer Beziehung zu Constantinopel standen), rief ihn bei seinem Namen auf und sagte ihm: Ich will dir kund thun, was ich gethan habe. Die Constantinopolitaner haben nicht einen Mann, sondern eine Frau zum Patriarchen, desswegen liegt der Zorn des Erlösers auf dem Lande. Der Fürst schickte sogleich nach Constantinopel und es fand sich wirklich alles so, worauf die Pest aufhörte. Es ist diess der Sache nach dasselbe, worauf Leo IX. in dem erwähnten Schreiben anspielt, und man erkennt hierin sogleich das Vorbild der Sage von der Päpstin Johanna. Man kann daher nur eine Uebertragung der Sage vom Patriarchenstuhl in Constantinopel auf den römischen annehmen. In den Streitigkeiten zwischen der römischen und griechischen Kirche im neunten Jahrhundert wurde der letztern besonders auch diess zum Vorwurf gemacht, dass sie, wozu eben die Erhebung des Photius zum Patriarchen den Anlass gab, mit der Beförderung zu geistlichen Aemtern es gar zu leicht nehme, sogar Eunuchen zulasse, worin von selbst die Möglichkeit des Falls zu liegen schien, dass nicht blos ein Eunuche, sondern sogar ein Weib zur höchsten geistlichen Würde gelange. Die Möglichkeit wurde zur Wirklichkeit und als ein wirklich in der römischen Kirche vorgekommener Fall erzählt, nicht gerade aus Hass gegen die römische Kirche, sondern weil der Fall an sich ganz zu einer romanhaften Ausschmückung sich eignete, und vom päpstlichen Stuhl erzählt noch mehr zu bedeuten hatte, als bei dem Patriarchenstuhl in Constantinopel. Wenn Leo IX. a. a. O. als von einem der Sage nach wirklich vorgekommenen Fall, welchen er nur aus brüderlicher Liebe der *publica fama* nicht glauben wolle, davon sprach, dass die Kirche zu Constantinopel eine *femina* auf die *sedes* ihrer *pontifices*

ein nur wenig jüngerer Zeitgenosse [1] treffend so charakterisirte: seit den Tagen des ersten Gregorius sei kein Hohepriester auf Petri Stuhl gesessen, der mit Nicolaus verglichen zu werden verdiente, Könige und Tyrannen habe er bezähmt und wie ein oberster Gebieter beherrscht, frommen Priestern sei er ein Vater, gewissenlosen schrecklich gewesen, so dass man mit Recht sagen könne: ein Elias sei in ihm erstanden. In dieser hohen Bedeutung seiner Macht trat er da vor allem auf, wo ihm neben der Gunst der äusseren Verhältnisse in den so vielfach getheilten Reichen der karolingischen Herrscher auch die Gerechtigkeit der Sache, für die er sich verwandte, zur Seite stand. So gelang es ihm, nicht blos den ehebrecherischen und charakterlosen König Lothar II. von Lotharingien das ganze Gewicht seines strafenden Ernstes fühlen zu lassen, sondern auch über die beiden Erzbischöfe von Cöln und Trier Gunther und Thietpaud als Theilnehmer an derselben Schuld das Absetzungsurtheil aus eigener Machtvollkommenheit auszusprechen, welchem sie trotz aller Protestationen und Gegenschritte, die sie auch mit Hülfe des Kaisers Ludwigs II. versuchten, sich unterwerfen mussten. In den Streitigkeiten desselben Papstes mit dem Erzbischof Hinkmar von Rheims, dem eifrigsten Verfechter der Metropolitanrechte, kamen zuerst die Grundsätze des neuen Kirchenrechts öffentlich zur Sprache, dessen nächste Quelle die damals zuerst in Verbindung mit der Isidor'schen Gesetzessammlung in Umlauf gesetzten falschen Decretalen waren, deren Erscheinung jedoch für die Geschichte des Papstthums nicht das epochemachende Ereigniss ist, wofür man sie sonst zu halten pflegte. Wie Vieles bei der Geltendmachung der päpstlichen Rechte und Ansprüche theils von der Zufälligkeit der Verhältnisse, theils von der Persönlichkeit der Päpste abhieng, zeigte sich bei dem nächsten Nachfolger Nicolaus I., bei Hadrian II., 867—872, welcher in der Verfolgung derselben Zwecke weit nicht so glücklich war, wie sein Vorgänger, und wiederholt fallen lassen musste, was jener in fester Hand gehalten hatte. Johann VIII., 872—882, erwarb

---

erhoben habe, so ist diess der Sache nach schon dasselbe, was die römische Sage, nur romanhaft ausgeführt, erzählt. Wie die Chronik von Salerno die Sache als eine Veranstaltung des bösen Geistes darstellt, so sollte sie auch nach Stephanus de Borbone a. a. O. *procurante diabolo* geschehen sein.

1) Der Abt Regino von Prüm in seiner Chronik, bei PERTZ Mon. I. S. 578.

sich zwar durch die Verleihung der Kaiserkrone an Karl den Kahlen in reichem Maasse die Gunst des neuen Kaisers, nach dem Tode Johanns VIII. aber und dem bald darauf erfolgten Erlöschen des karolingischen Kaiserthums trat eine Periode in der Geschichte des Papstthums ein, in welcher es eine der schwersten Proben seiner innern Consistenz zu bestehen hatte.

Während in Italien Markgrafen und Herzoge, wie Berengar von Friaul und Guido von Spoleto, um die Königs- und Kaiserkrone stritten, fiel in Rom das Papstthum ganz in die Hände der seit dem Anfang des zehnten Jahrhunderts in Rom herrschenden adeligen Familien. An der Spitze derselben stand der römische Consul Theophylakt mit seiner Gemahlin, der vornehmen Römerin Theodora, und ihren beiden Töchtern Marozia und Theodora. Auf die Rechnung der erstern hauptsächlich, der unzüchtigen, sittenlosen, herrschsüchtigen Marozia, kommt der dem Papstthum des zehnten Jahrhunderts nicht mit Unrecht gegebene berüchtigte Name des päpstlichen Hurenregiments [1]. Aus der Reihe der in dieser Periode in raschem Wechsel auf einander folgenden und beinahe durchaus eines nicht natürlichen Todes gestorbenen Päpste sind besonders zu nennen: Johann X., der, ohne Zweifel ein Bruder des Markgrafen Alberich von Camerino, durch diesen vom Erzbisthum Ravenna im Jahr 914 auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde, aber gleichwohl selbstständiger regierte, und im Jahr 916 den Markgrafen Berengar von Friaul zum Kaiser krönte; Johann XI., ein Neffe Johanns X., durch dessen Bruder Alberich, den Markgrafen von Camerino, aus seiner Ehe mit der Marozia, durch welche das Haus Theophylakts mit den Tusculanern in Verbindung kam, einer zweiten römischen Adelsfamilie, die von der in ihren Besitz gekommenen Grafschaft Tusculum diesen Namen erhielt und zu welcher schon Alberich und Johann X. gerechnet werden. Als Sohn der Marozia und Alberichs bestieg Johann XI. im Jahr 931 den päpst-

1) Gfrörer, a. a. O. S. 179, nennt diese Benennung eine Lüge. Er hat auch in der Hauptstelle, aus welcher sie stammt, bei Liutprand, dem Bischof von Cremona, einige Angaben als unrichtig und unwahrscheinlich nachgewiesen, wie namentlich in Betreff der Päpste Sergius III. und Johann X., in der Hauptsache wird aber dadurch nichts geändert. Man vgl., wie Gfrörer selbst früher über diese Periode „des Weiberregiments" sich äusserte in der Geschichte der Karolinger 2. Bd. 1848. S. 419.

lichen Stuhl, während sein Bruder Alberich II. als weltlicher Fürst sich der Herrschaft über Rom bemächtigte, und sie nicht nur bis zum Jahr 954 unter den von ihm abhängigen Päpsten Johann XI., Leo VII., Stephan IX., Marinus II., Agapet II. behauptete, sondern sie auch noch auf seinen Sohn Octavian übergehen lassen konnte, welcher Fürstenthum und Papstthum in seiner Person vereinigte, als Papst aber den Namen Johanns XII. annahm [1], der erste Fall einer solchen Namensveränderung. Der tyrannischen Macht dieser Tusculaner wurde endlich dadurch ein Ende gemacht, dass Johann XII. gegen die Bedrängnisse des Königs Berengar von Italien den deutschen König Otto I. herbeirief. Er salbte und krönte Otto im Jahr 962 zum Kaiser, wurde aber wegen seiner Untreue im Jahr 963 seiner Würde entsetzt, und an seine Stelle Leo VIII., der Kanzler der römischen Kirche, erhoben, dessen Wahl Otto sowohl gegen die Umtriebe Johanns XII. als auch gegen den Wankelmuth der Römer und den Gegenpapst Benedict V. aufrecht zu erhalten hatte. Auch Johann XIII., der im Jahr 965 auf Leo VIII. folgte, war ein von den Römern nach dem Willen des Kaisers gewählter Papst. Vergebens hatte Otto I. den römischen Factionsgeist durch wiederholte strenge Maassregeln, wie namentlich das furchtbare Strafgericht im Jahr 967, zu brechen gesucht. Gleich nach seinem Tode im Jahr 973 erhob sich ein neuer Aufstand unter Johannes Crescentius, dem Haupte eines römischen Adelsgeschlechts, das seit dem Anfang des zehnten Jahrhunderts neben dem Hause Theophylakts und den Tusculanern gleichfalls eine hervorragendere Stellung hatte. Nach einer Reihe im Streit der Parteien schnell erhobener und gestürzter Päpste fasste das Papstthum erst wieder festeren Fuss, als nach dem Tode des Papstes Johann's XV., der als

1) Nicht, wie Hase K.G. 8. A. 1854. S. 207 sagt, als hoffe er die Ausschweifungen seines weltlichen Lebens von seinem kirchlichen Namen und Amte zu trennen, sondern, wie Gfrörer K.G. 3. S. 1237 bemerkt, in der Weise, wie solche Namensänderungen auch schon früher vorkommen, wie z. B. Winfried, der Apostel der Deutschen, Bonifacius, Wilbrod, der Bekehrer der Friesen, Clemens von den Päpsten genannt wurde. Statt des zu weltlich und zu barbarisch lautenden Namens sollte ein kirchlicher, den Traditionen des Clerus entsprechender gewählt werden. Vgl. Gfrörer, Gregor VII. Bd. I. S. 585. 640. Der öfters mit besonderer Absicht gewählte Name war in der Folge zugleich ein Programm der neuen päpstlichen Regierung.

fügsames Werkzeug des Crescentius vom Jahr 985—995 auf dem päpstlichen Stuhl sass, Otto III. auf seinem ersten Römerzug den Sohn des Herzogs Otto von Kärnthen, Bruno, zum Papst ernannte, welcher als der erste auf den Stuhl Petri erhobene Deutsche zur Erinnerung an Gregor den Grossen sich Gregor V. nannte und nach dem Vorbild seines Namens in Gemeinschaft mit dem Kaiser die Herstellung eines geordneten Regiments mit allem Nachdruck sich angelegen sein liess. Er behauptete die Auctorität seines Stuhls nicht nur gegen die Bischöfe Frankreichs in der Angelegenheit des Rheimser Erzbisthums und gegen den König Robert in dessen Ehesache, sondern nahm auch gegen den Kaiser eine sehr selbstständige römische Stellung. Auch der wortbrüchige Crescentius konnte gegen die vereinigte Macht des Kaisers und Papstes seine Gewaltherrschaft nicht länger fortsetzen. Otto liess ihn, um den Uebermuth des römischen Adels zu beugen, mit zwölf seiner Genossen hinrichten. Nachdem den jugendlich kühnen Papst mitten in seinen Reformentwürfen ein rasch erfolgter Tod schon im Jahr 999 hinweggerafft hatte, erhob Otto III. seinen Lehrer, den nicht lange zuvor zum Erzbischof von Ravenna ernannten Gerbert, auf den päpstlichen Stuhl, auf welchem er sich Silvester II. nannte. So eng und innig auch jetzt die Verbindung von Kaiserthum und Papstthum war, so war doch unter der kurzen Regierung eines Papstes, der mit seinen hohen geistigen Fähigkeiten auch Arglist, diplomatische Gewandtheit und politisch hierarchische Herrschsucht in engem Bunde vereinigte, und schon bisher in den politischen und kirchlichen Verwicklungen jener Zeit, und insbesondere in der Sache des Rheimser Erzbisthums, bei welcher er so nahe betheiligt war, eine sehr zweideutige Rolle gespielt hatte, das ganze Verhältniss des Kaiserthums und Papstthums mehr als je auf eine höchst kritische Spitze gestellt. Der abenteuerliche Plan Otto's III., den Sitz der kaiserlichen Regierung nach Rom zu verlegen, in der alten Hauptstadt des römischen Reichs einen kaiserlichen Hofstaat nach ächt byzantinischen Formen einzurichten und das Weltreich der alten römischen Imperatoren im Abendlande herzustellen, wurde, wie es scheint, von dem Papste nur in der Absicht unterstützt und in seine Hände genommen, um das dem Stammlande seiner Macht und seiner natürlichen Grundlage entrückte deutsche Kaiserthum in ein völlig abhängiges Verhältniss zum Papstthum zu bringen und den

schwachen, von dem künstlichen Gewebe der päpstlichen Politik umstrickten Kaiser zu einem willenlosen Werkzeug für die Zwecke der Hierarchie zu machen [1]). Die Folge hievon war aber nur, dass

---

1) Man vgl. hierüber besonders GFRÖRER, K.G. III. S. 1510. Unter den vielen und kühnen Combinationen dieses Werkes ist wohl die Darstellung der kurzen Regierungsperiode Silvesters II. eine der scharfsinnigsten und glücklichsten. Nach GFRÖRER wäre die Idee eines neuen römischen Kaiserthums nach constantinischem Zuschnitt von Otto's III. Mutter, der Byzantinerin Theophano, ausgegangen, Gerbert hätte auf dem von ihr gelegten Grunde fortgebaut, wie er auch schon als Erzbischof von Rheims durch schmeichlerische Redensarten solche Ideen in Otto's jugendlichem Gemüth anzufachen suchte. Das Resultat wäre das umgekehrte Byzanz gewesen, ein Kaiser, der ebenso dem Papst nur als Werkzeug diente, wie in Constantinopel der Patriarch nur der geistliche Handlanger des Kaisers war. Der Plan, wie ihn Gerbert auffasste, habe aber zugleich ein Mittel der höchsten Entwicklung des Papstthums in sich geschlossen. Wie die römische Kirche überhaupt das Streben gehabt habe, Völkern, welche den Keim eigener Nationalität in sich trugen, eine von den Nachbarn unabhängige Metropolitanverfassung zu verschaffen, so habe Silvester die Befreiung der Polen und Ungarn, die auf der deutschen Ost- und Südmark seit Otto I. unter dem Scheine des Christenthums von der deutschen Herrschaft geknechtet wurden, im Auge gehabt, indem er ihnen durch Ertheilung einheimischer Metropolitanverfassung politische Selbstständigkeit zuwenden wollte, dazu habe er der Mitwirkung des Kaisers bedurft. Diess seien daher die geheimen Gründe der Wallfahrt Otto's III. nach Gnesen im Jahr 1000 gewesen, zum Grabe des h. Adalbert. Der Bruder des Märtyrers wurde damals zum Erzbischof von Gnesen eingesetzt und Polen hatte somit jetzt seinen eigenen Metropolitanverband. Auch die Urkunde, durch welche Silvester Stephan I. die Krone von Ungarn und die Errichtung einer Metropole bewilligt haben soll, hält GFRÖRER in diesem Zusammenhang für ächt. Polen und Ungarn seien so als neue gleichberechtigte Glieder in die um den Stuhl Petri sich sammelnde christliche Staatenfamilie eingetreten. Selbst den von Gerbert bei seiner Ernennung zum Papst angenommenen Titel Silvester bezieht GFRÖRER auf diese Entwürfe. Ohne Zweifel habe er dadurch andeuten wollen, dass er dieselbe Rolle dem deutschen Kaiserthum gegenüber zu spielen gedenke, welche laut der Sage Silvester I. gegen Constantin den Grossen durchgeführt haben soll. Und doch hätte Otto III. in der Urkunde vom Jahr 999, in welcher er dem h. Petrus acht römische Grafschaften schenkte, zuerst die *donatio Constantini* für eine lange genug geglaubte Lüge erklärt, an deren Stelle er jetzt erst eine wahre Schenkung setzen wollte: *Spretis ergo commentitiis praeceptis et imaginariis scriptis ex nostra liberalitate s. Petro donamus, quae nostra sunt, non sibi, quae sua sunt, veluti nostra conferimus.* Aus der gereizten Stimmung, die sich in diesem Actenstücke ausspricht, besonders in den Aeusserungen über die früheren Päpste, welche

nach dem frühen Tod des Kaisers im Jahr 1002 und dem kurze Zeit darauf erfolgten des Papstes der italienische Volkshass gegen die deutsche Herrschaft offen hervorbrach, und die Grafen von Tusculum rissen mit der Herrschaft über Rom auch das Papstthum an sich, um es an die schlechtesten Menschen preiszugeben. Benedict VIII. zwar, der im Jahr 1013 auf mehrere bedeutungslose Päpste folgte und selbst jenem gräflichen Geschlecht angehörte, war einer der würdigern Repräsentanten des Papstthums und selbst durch Bestrebungen zur Reform der Kirche mit Heinrich II., welchen er feierlich zum Kaiser krönte, eng verbunden. Nach Johann XIX. aber, welcher, obgleich noch Laie, im Jahr 1024 auf seinen Bruder Benedict VIII. folgte, hat Benedict IX., von derselben aristokratischen Partei als Knabe auf den päpstlichen Stuhl gesetzt, tiefer als je von einem Papste geschehen ist, das Papstthum durch sittliche Aergernisse aller Art herabgewürdigt (von 1033—1046). Auch jetzt war es das deutsche Kaiserthum, welches das Papstthum aus die-

---

das Gut Petri verschleudert und sich dafür am Reichsgut vergriffen haben, schliesst Gfrörer, Otto habe bei seiner Schenkung seinen Aerger darüber nicht verbergen können, dass er schenken müsse, wie auch sonst Silvester den Kaiser mit Forderungen behelligt habe. So weit geht Giesebrecht nicht, aber auch in seiner Darstellung liegen die Prämissen zu solchen Consequenzen. Vgl. a. a. O. S. 716. Es unterliege keinem Zweifel, dass der Franzose Gerbert es war, der wesentlich dazu beitrug, jene Ideen einer Herstellung des alten Römerreichs in Otto zu nähren und zu zeitigen — es gebe Briefe von Gerbert, deren Schreiber man eher in der Toga eines alten Römers als in der Kutte eines Mönchs vermuthe — auch das sei gewiss, dass Otto, sobald er die Kaiserkrone empfangen hatte, mit diesem selbstgewählten Lehrer seiner Jünglingsjahre am liebsten seine Gedanken über die Zukunft des Reichs ausgetauscht habe; hier liege das Geheimniss ihrer innigen Verbindung. — Mit magischer Gewalt habe er das Gemüth des jungen Kaisers umstrickt und sei nicht die geringste Ursache seines Verderbens gewesen (S. 756). Auch über Einrichtungen, welche Otto in Gemeinschaft mit dem Papst in Polen und Ungarn durch Errichtung eigener Metropolen zum Nachtheil der deutschen Kirche traf, urtheilt Giesebrecht S. 739 auf ähnliche Weise, wie Gfrörer. — So viel ist wohl gewiss, dass an Grossartigkeit des Geistes und hierarchischem Herrschertalent unter den Päpsten zwischen Nicolaus I. und Gregor VII. keiner Silvester II. gleichkommt. Wie Gregor VII. hatte auch er schon die Idee eines allgemeinen Kreuzzugs, und wie die Zeitgenossen die geistige Ueberlegenheit Gregors VII. dadurch anerkannten, dass sie etwas Dämonisches in seinem Wesen ahneten, so bildete sich bei Silvester wenigstens bald nach seinem Tode die Sage von einem Bunde mit dem Teufel.

sem Zustand der Knechtschaft und der Verwirrung aller Verhältnisse befreite und es in die Bahn hinüberleitete, in welcher es mit sicherem Selbstbewusstsein aus der Tiefe des sittlichen Verfalls zur höchsten Stufe fortschritt. Den ernsten reformatorischen Charakter, welchen die nächste Periode der Geschichte des Papstthums an sich trägt, nimmt sie schon auf der Synode in Sutri im Jahr 1046 an, auf welcher der deutsche König Heinrich III. die drei Päpste, welche damals neben einander waren, absetzte [1], und den Bischof Suidger von Bamberg als einen deutschen Papst, dessen Sittenreinheit durchaus unangefochten war, auf den apostolischen Stuhl erhob. Auch die drei folgenden Päpste vom Jahr 1048 – 1057, Damasus II., Leo IX. und Victor II., waren deutsche Bischöfe. Die Bekämpfung der Simonie und des unkeuschen, sittenlosen Lebens der Kleriker, als der beiden in naher Verwandtschaft stehenden Hauptübel der Kirche, war nun die stehende Aufgabe aller Päpste dieser Zeit, auf deren Lösung sie nicht nur auf allen Synoden, die sie theils in eigener Person, theils durch ihre überallhin umhergesandten Legaten hielten, durch die gewöhnlichen Mittel, sondern überhaupt durch Erweckung eines ernsteren, von der Nothwendigkeit einer sittlichen Reform der Kirche durchdrungenen kirchlichen Sinnes hinzuarbeiten suchten. Gleich anfangs stellte sich auch den diesen Weg betretenden Päpsten der Hauptführer dieser neuen Bewegung zur Seite, der Mönch Hildebrand, um dem neuerstarkenden Papstthum nicht nur den im Kloster Clugny gepflegten Geist mönchischer Zucht und Strenge einzuhauchen, sondern ihm auch das weitere Ziel der nur auf diesem Weg erreichbaren Befreiung der Kirche von aller weltlichen Abhängigkeit in Aussicht zu stellen. Wenn Hildebrand, wie ein glaubwürdiger Biograph Leo's meldet [2], gleich bei seinem ersten Zusammentreffen mit dem neugewählten Leo IX.

1) Nicht blos den schändlichen Benedict IX. und Silvester III. (Johann, Bischof der Sabina), sondern auch den besser gesinnten Gregor VI., welcher jedoch selbst abzutreten für gut fand, da er im Bewusstsein seiner gleichfalls erkauften Würde sich selbst für unwürdig hielt, sie länger zu bekleiden, eine Handlungsweise, welcher, wie Bischof Otto von Freising in seiner Chronik 6, 32 bezeugt, in der Folge Hildebrand dadurch seine Anerkennung bezeugt haben soll, dass er mit Rücksicht auf die von Gregor VI. thatsächlich ausgesprochene Missbilligung der Simonie sich Gregor VII. nannte.

2) Bruno, der Bischof von Segni, in der Vita Leonis IX.

dessen Wahl nur unter der Voraussetzung als gültig angesehen wissen wollte, wenn sie durch die freie Wahl des römischen Klerus und Volks als der alleinigen kanonischen Auctorität bestätigt würde, so war diess eigentlich schon das Programm des seitdem befolgten päpstlichen Regierungssystems. Er war es unstreitig, der, seitdem er Leo IX. nach Rom begleitet hatte, auch in Rom die Schritte der Päpste solange leitete, bis er selbst ihren Stuhl bestieg. Wichtige Einleitungen zur Begründung und Ausführung des schon entworfenen Systems waren im Jahr 1059 die beiden gleichzeitigen Regierungsacte Nicolaus II., die Verordnung in Betreff der Papstwahl und das Lehensverhältniss mit den Normannen. Sollte das Papstthum der Willkür und Gewaltthätigkeit der aristokratischen Parteien, in deren Händen es bisher so oft war, entrissen und in seiner Grundlage gesichert werden, so konnte diess nur durch eine festbestimmte Form der Papstwahl und die Uebertragung derselben an ein geschlossenes Collegium geschehen. Es sollten also künftig nur die Kleriker der römischen Kirche, als der Hauptkirche, um welche als ihre Angel alle übrigen Kirchen sich bewegen, zur Papstwahl berechtigt sein [1]. Aber nicht blos gegen die Eingriffe Unberechtigter, auch dem Kaiser gegenüber musste das jetzt ausschliesslich für die Kirche in Anspruch genommene Wahlrecht so viel möglich sichergestellt werden. Es ist daher in dem Wahldecret noch besonders bemerkenswerth, wie das herkömmliche Recht des Kaisers, den gewählten Papst entweder zu bestätigen oder zu verwerfen, zwar nicht geradezu bestritten und geläugnet, aber als eine blosse Concession von päpstlicher Seite und als rein persönliche Verleihung an den König Heinrich und seine Nachfolger be-

1) Das Wort *Cardinalis* erhielt seine specifisch römische Bedeutung wohl erst dadurch, dass man sich die römische Kirche selbst als den *cardo* aller andern dachte. Die römischen Kleriker, die Bischöfe, Presbyter und Diacone, waren Cardinäle nicht blos in dem Sinne, wie man die Kleriker jeder Hauptkirche so nennen konnte, wie z. B. auch die mailändische Kirche ihre Cardinäle hatte (*Cardinalis ecclesiae ambrosianae* bei Pertz Mon. S. S. 20), sondern noch in einem ganz besondern. Man vgl. ausser der Stelle in Leo's IX. Ep. 1. an den Patriarchen Michael bei Gieseler 2, 1. S. 235 in den falschen Decretalen *Anacleti epistola altera de ordine episcoporum vel primatum: Haec vero apostolica sedes cardo et caput factum est a Domino et non ab alio constituta et sicut cardine ostium regitur, sic hujus sanctae sedis auctoritate omnes ecclesiae Domino disponente reguntur.*

handelt wird [1]. Schon bei der nächsten Papstwahl, die unter Hildebrands Leitung auf den Bischof Anselm von Lucca fiel, war auf das Recht des Kaisers so wenig Rücksicht genommen worden, dass aus diesem Grunde dem auch von einer Partei römischer Grossen nicht anerkannten Alexander II. von kaiserlicher Seite Honorius II. als Gegenpapst entgegengestellt wurde, welcher sich jedoch nicht behaupten konnte, nachdem auch in Deutschland der die vormundschaftliche Regierung führende Erzbischof Hanno von Cöln sich für Alexander II. enschieden hatte. Während so das hildebrandische System nach dieser Seite hin seinen ersten Sieg gewann, hatte es auf der andern schon an den durch ihren Lehenseid ausdrücklich zur Unterstützung des Papstes verpflichteten Normannen für ähnliche Conflicte, wie sie in der Folge zu erwarton waren, einen sichern Rückhalt gewonnen.

2. Das hierarchische System.

Die Geschichte des Papstthums enthält das Wesentliche der thatsächlichen Verhältnisse, aus welchen die Ideen und Grundsätze zu entwickeln sind, welche dem ganzen hierarchischen System, nach den verschiedenen Beziehungen, unter welchen es aufzufassen ist, zu Grunde liegen.

Die Bedeutung und der Umfang der hierarchischen Macht kann nur an ihrem Verhältniss zu der weltlichen gemessen werden. Die höchsten Spitzen, in welchen die beiden Mächte, die geistliche und die weltliche, sich berühren, sind das Papstthum und das Kaiserthum. Das Verhältniss beider zu einander ist auch jetzt noch während des ganzen Verlaufs der Periode im Allgemeinen dasselbe, wie bisher. Das Kaiserthum ist noch so sehr im factischen Besitz der höchsten, die Welt regierenden Macht, dass das Papstthum von selbst in allen äussern Verhältnissen sich ihm unterordnen muss,

1) Nach Gfrörer's Darstellung Greg. 1. S. 580 f. 636 f. war die von Nikolaus II. auf der grossen allgemeinen Synode im Jahr 1059 entworfene Wahlordnung die Frucht der zuvor am deutschen Hofe gepflogenen Verhandlungen, durch welche sie zum voraus die Beistimmung der Reichsgewalt erlangt hatte. Als aber nach Nikolaus Tode die römischen Capitane den Cardinälen das Recht der Papstwahl wieder zu entwenden suchten und die Kaiserin Agnes auf ihre Anträge einzugehen im Begriff war, kam Hildebrand dadurch zuvor, dass er und die gleichgesinnten Cardinäle den Bischof Anselm von Lucca zum Papst wählten.

obgleich schon jetzt auf so manchen Punkten deutlich genug zu sehen ist, mit welcher ideellen Bedeutung das Papstthum dem Kaiserthum gegenübersteht. Solange die alte Verbindung Italiens mit Constantinopel noch fortbestand, war ohnediess an eine principielle Aenderung dieses Verhältnisses nicht zu denken. Doch trat schon jetzt auf einzelnen Punkten, besonders wenn aus Veranlassung der theologischen Streitigkeiten die römischen Bischöfe das Recht einer selbstständigen Stellung für sich zu haben glaubten, in dem Verhältniss zwischen Rom und Byzanz der Gegensatz der geistlichen und der weltlichen Macht und das Bestreben der erstern, als deren Vertreter sich die Päpste betrachteten, sich von der letztern zu emanzipiren, sehr bestimmt hervor [1]). Das neue abendländische Kaiserthum konnte zwar die Weihe seines Ursprungs nur aus der Hand des Papstes empfangen, aber auch darüber sah man sosehr hinweg, dass das neue Kaiserthum auch in dieser Beziehung nur in die Stelle des alten eintrat. Der Titel eines Patricius der Stadt Rom sollte dieses Verhältniss auch rechtlich vermitteln, das durch das Kaiserthum in der Hand Karls des Gr. nur eine um so festere Begründung erhielt. Als die Oberherrn der Stadt Rom übten Karl der Gr. und die nachfolgenden Kaiser auch gegen den Papst alle Hoheitsrechte aus, sie überwachten und leiteten die Wahl, sie bedurfte ihrer Bestätigung, der neugewählte Papst musste ihnen den Eid der Treue schwören und konnte, so oft es nöthig schien, von ihnen zur Rechenschaft gezogen werden. Was insbesondere Karl den Gr. betrifft, so war er sich auch den Päpsten gegenüber nicht blos seiner Herrschermacht, sondern auch seiner geistigen Grösse

1) Am meisten war diess bei Gregor II. und Gregor III. der Fall, während des Bilderstreits, welcher, wie Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom 2. S. 269 mit Recht sagt, an sich nur das Symbol des tiefern Streits zwischen der Kirche und dem absoluten Staatsprincip war. Als der Kaiser Leo im Jahr 726 sein Verbot gegen die Bilder auch nach Rom sandte, erklärte nicht nur Gregor II. in einem Schreiben an den Kaiser, dass es dem Kaiser nicht zukomme, in Glaubenssachen Befehle zu erlassen oder die alten Satzungen der Kirche despotisch umzustossen, sondern er rief auch durch Sendschreiben die Bischöfe und Städte Italiens auf, sich dem ketzerischen Ansinnen des Kaisers zu widersetzen. Er scheute sich nicht, sich an die Spitze einer offenen Rebellion zu stellen. Mit demselben Nachdruck trat Gregor III. in seinem apostolischen Sendschreiben an den Kaiser und an den Patriarchen von Constantinopel auf. Gregor. a. a. O. S. 254 f. 269 f.

sosehr bewusst, dass er selbst in dogmatischen Fragen, wie im Bilderstreit, seine Auctorität der päpstlichen gegenüberstellte, und päpstliche Eingriffe in die fränkische Kirche zu dulden, lag so wenig in seinem Sinne, dass er selbst die Gültigkeit des durch die Canones der Synode von Sardica begründeten Appellationsrechts den Päpsten in Frage gestellt zu haben scheint [1]. Wenn auch eine Regierung, wie die Karls des Gr., nicht als allgemeine Norm gelten kann und dieses Verhältniss überhaupt nach der Individualität der Herrscher sich auf verschiedene Weise gestaltete, so hatte doch Karl's des Gr. Persönlichkeit dem Bewusstsein der Zeit sich so tief eingeprägt und einen so mächtigen Eindruck zurückgelassen, dass das von ihm zuerst repräsentirte germanische Kaiserthum eine auch für die folgende Zeit maassgebende Bedeutung haben musste. Wie das neue Kaiserthum aus dem Bunde der geistlichen und der weltlichen Macht hervorgegangen war, so hatte auch die Kirche das Ihrige dazu beigetragen, um in der universellen Idee des Kaiserthums alles zu vereinigen, was in dem Kaiser, als dem von Gott eingesetzten Statthalter, den Herrscher eines christlichen Staats erscheinen liess, in welchem die göttliche Weltordnung sich verwirklichen sollte. So überwiegend stand damals noch das Kaiserthum über dem Papstthum, dass es auch alle Rechte der geistlichen Gewalt in sich begriff und mit eigener Machtfülle ausübte [2]. Dieser Bedeutung des Kaiserthums ist es zuzuschreiben, dass als in der Folge in der Auflösung des karolingischen Reichs die weltliche Macht in sich zerfiel und die geistliche unter der Gewaltherrschaft der politischen Parteien und in einer Reihe der unwürdigsten Päpste alle innere

1) Es geschah wohl nicht unabsichtlich, dass Karl der Gr. auf der Synode in Aachen im Jahr 789, auf welcher er die wichtigsten Canones des ihm von Hadrian I. geschenkten dionysischen Gesetzbuchs als organische Gesetze für die fränkische Kirche annahm (das Capitulare ecclesiasticum bei Pertz Monum. Germ. hist. T. III. Leg. 1. S. 53 f.), die Canones der Synode von Sardica hinwegliess, die nicänischen und antiochenischen aber, die den Provinzialsynoden die höchste Auctorität beilegen, beibehielt. Vgl. Gies. 2, 1. S. 63 f. Gerade für das, was in der Anarchie der folgenden Zeit im Streit der Parteien und des kirchlichen und politischen Interesses der Hauptpunkt war, um welchen es sich handelte, die Appellation an den Papst, war unter der wohlgeordneten Reichsverwaltung Karls des Gr. am wenigsten ein Bedürfniss vorhanden.

2) Giesebrecht a. a. O. S. 124.

Kraft einer Wiedergeburt verloren zu haben schien, das Bewusstsein einer die Verwirrung der Zeiten bewältigenden Macht zuerst wieder in einem Herrscher erwachte, der kein höheres Ideal seines Strebens kannte, als das Kaiserthum Karls des Gr. Otto I. gab nicht nur der durch die Einheit der Kirche verbundenen römisch-germanischen Welt denselben politischen Einheitspunkt, welchen sie in Karl dem Gr. gehabt hatte, sondern trat auch dem so tief gesunkenen Papstthum mit aller Energie einer die göttliche Weltordnung aufrecht erhaltenden Macht entgegen. Dieselbe richterliche Gewalt, mit welcher Nicolaus I. einem sittenlosen König sein Urtheil gesprochen hatte, übte Otto an einem noch verwerflicheren Papste aus, und indem er die Römer verpflichtete, niemals ohne ausdrückliche Zustimmung und Bestätigung des Kaisers einen Papst zu wählen und zu weihen, war das wichtigste Recht, von welchem die Regierung der ganzen abendländischen Kirche abhieng, die Verleihung des Primats Petri, in die Hand des Kaisers gekommen [1]. Unter den folgenden Kaisern war es namentlich Heinrich III., welcher dieses Recht unter dem Namen des Patriciats mit der kaiserlichen Gewalt vereinigte und als ein wesentliches Attribut derselben betrachtete [2]. Es ist diess jedoch nur die eine Seite des Verhältnisses, in welchem die beiden Mächte zu einander stehen. So sehr das Kaiserthum das Papstthum noch überragt, so hat doch auch das letztere

1) Giesebrecht a. a. O. S. 464. Nach einer noch vorhandenen Urkunde (Pertz Mon. Leg. II. 2. S. 166) soll, gleichwie Hadrian Karl dem Gr. die Würde des Patriciats und die Besetzung des apostolischen Stuhls, sowie auch der andern Bisthümer verliehen habe, auch Leo VIII. dem deutschen König Otto I. und seinen Nachfolgern im Reiche Italien, mit Zustimmung der im Jahr 963 in der Kirche zum Lateran versammelten Cleriker und Laien, auf ewige Zeiten die Befugniss verliehen haben: 1. sich selbst einen Nachfolger zu ernennen, 2. den römischen Stuhl zu besetzen und demgemäss 3. Erzbischöfe und Bischöfe zu erheben, so zwar, dass letztere die Einsetzung nur von ihm, die Weihe dagegen von denen empfangen, die hiezu tauglich erachtet werden. Die Aechtheit dieser Urkunde ist jedoch zu bezweifeln und zwar auch in der ausführlichen Fassung, in welcher sie Floss aus einer Handschrift der Trierer Stadtbibliothek herausgegeben hat: *Leonis P.* VIII. *Privilegium de investituris Ottoni* I. *Imperatori concessum*, Frib. 1858. Die Papstwahl unter den Ottonen. Freib. 1858. Vgl. Giesebrecht a. a. O. S. 822. Giesebrecht setzt die Fälschung des Documents in die Zeit des Investiturstreits, Gfrörer, Greg. 5, 1. S. 294 f., vertheidigt die Aechtheit.

2) Giesebrecht a. a. O. 2. S. 394.

eine über das erstere übergreifende Bedeutung. Es steht, wie diess ausdrücklich ausgesprochen wird, in der allgemeinen Ansicht der Zeit fest, dass die geistliche Macht an sich über der weltlichen, der Priester als solcher über dem König und Kaiser stehe, die päpstliche Würde überhaupt der Gipfel aller irdischen Grösse sei und zuletzt auch der Besitz der weltlichen Macht seine Weihe nur von der geistlichen erhalte. Den thatsächlichen Beweis hievon sah man, seitdem nicht nur Pipin seine Königskrone, sondern selbst Karl der Gr. die Krone des abendländischen Kaiserthums aus der Hand des Papstes empfangen hatte [1]), bei jedem so oft wiederholten Acte der Kaiserkrönung. Dadurch war von selbst dem Papstthum die Aufgabe vorgezeichnet, diese höchste Superiorität, wie sie an sich in der Idee des Papstthums lag und in der öffentlichen Meinung sich immer mehr befestigte, auch factisch so zu realisiren, wie diess schon gegen das Ende der Periode das sichtbare Streben des in der Energie seines Selbstbewusstseins sich erfassenden Papstthums war. Den Anfang dieses Umschwungs aus dem Abhängigkeitsverhältniss in das entgegengesetzte der Superiorität bezeichnet die von Leo IX. dem Kaiserthum gegenüber gegebene Emancipationserklärung, mag er sie aus eigenem Antrieb gegeben oder in ihr den Rath Hildebrands befolgt haben.

Ehe jedoch das Papstthum diesen weiteren Schritt seiner Entwicklung thun und den entscheidenden Kampf mit der ihm gegenüberstehenden weltlichen Macht aufnehmen konnte, musste es in sich selbst so erstarkt sein, dass es innerhalb des hierarchischen Organismus selbst alle Gewalt, die es auf diesem Gebiet an sich ziehen konnte, in sich vereinigte. Den grössten Fortschritt seiner Entwicklung machte das Papstthum in der Periode, von welcher hier die Rede ist, dadurch, dass es in der Kirche keine hierarchische

---

1) Mit welcher augenscheinlichen Absichtlichkeit wurde diese Anerkennung von Pipin an den Tag gelegt, wenn er, um der gegen alles Herkommen gewonnenen Königsmacht Heiligung und Weihe zu verleihen, sich zuerst von den Bischöfen und hierauf noch von dem Papste selbst salben liess und sich seitdem »König der Franken von Gottes Gnaden« nannte. Einen bemerkenswerthen Contrast bildet damit die Königwahl des deutschen Königs Heinrich I., der, obgleich auch nur ein Wahlkönig, es für hinreichend erachtete, zum König gewählt zu sein und diesen Namen zu führen, und es dagegen entschieden zurückwies, von priesterlicher Hand gesalbt und gekrönt zu werden. Giesebrecht a. a. O. S. 207. 104.

Gewalt mehr gab, die ihm eine hemmende Schranke, einen nicht zu beseitigenden Widerstand hätte entgegensetzen können. Den sichersten Maasstab zur Beurtheilung dessen, was das Papstthum in dieser Beziehung zu Anfang der Periode war, und was es erst im Laufe derselben geworden ist, geben die falschen Decretalen Isidor's. Wenn auch die Erhöhung der päpstlichen Macht zunächst nicht diesen Decretalen selbst zuzuschreiben ist, so waren doch sie es, welche die Rechte und Ansprüche, die das Papstthum theils schon errungen hatte, theils noch weiter erringen musste, wenn es nicht auf halbem Wege stehen bleiben wollte, zuerst so aussprachen und auf ihren bestimmten Ausdruck brachten, dass eben dadurch die Behauptung derselben die grosse Frage der Zeit wurde, um welche es sich in allen darüber entstandenen Streitigkeiten handelte. Das pseudoisidorische Kirchenrecht bezeichnet so eine sehr wichtige Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Papstthums, als der Inbegriff und urkundliche Ausdruck alles dessen, was das Papstthum bis dahin in der Meinung der Zeit geworden war und was seitdem die öffentlich anerkannte Grundlage des hierarchischen Gebäudes geblieben ist. Ihr eigentliches Ziel haben jedoch die falschen Decretalen nicht in dem Papst, sondern in den Bischöfen [1].

Der Mittelpunkt, um welchen sich das ganze kirchliche Leben bewegt, die substanziellen Träger desselben sind in der Ansicht Pseudoisidors die Bischöfe. Sie sind die Augen, die gleichsam der Herr sich erwählt hat, die Säulen der Kirche, die, welchen er die Macht zu lösen und zu binden gegeben hat, die Gesandten Gottes, die Stellvertreter Christi, in ihnen ehrt man den Herrn selbst, sie muss man wie seine eigene Seele lieben, von ihnen gilt das Wort: wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich, wer aber mich verachtet, verachtet den, der mich gesandt hat. Wenn auch mit Petrus die priesterliche Ordnung beginnt, und ihm zuerst das Pontificat an der Kirche Christi gegeben worden ist, so haben doch die übrigen Apostel die gleiche Ehre und Macht mit ihm empfangen und die Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe; wer sie

1) Citirt sind im Folgenden die Decretalen nach der Ausg. von Denzinger: Isidori Mercatoris decretalium collectio in der Wigan'schen Patrol. T. CXIX 1853.

aufnimmt und ihre Worte, nimmt Gott auf [1]. Alles was in diesen Decretalen über die zwischen Klerikern und Laien bestehende, beide wie Menschen ganz verschiedener Art von einander trennende Kluft [2] gesagt wird, über den Frevel, welcher durch weltliche Eingriffe an den Gütern der Kirche durch Raub und Plünderung, an den Personen der Kleriker durch Anklagen, Vertreibungen, Absetzungen begangen wird, alle Grundsätze und Normen, die hier aufgestellt werden, um die Kleriker gegen gerechte und ungerechte Klagen sicherzustellen und sie nach allen Seiten so viel möglich unantastbar zu machen, alles diess geschieht vorzugsweise im Interesse der Bischöfe. Laien sollen überhaupt nicht über die Bischöfe urtheilen, es ist eine Verletzung des Pietätsverhältnisses, wenn die Schafe die Hirten, die Söhne die Väter, die Knechte die Herrn tadeln und über sie klagen. Darauf beruht der Rechtskanon, dass kein *major* von einem *minor* gerichtet werden kann. Wie auch das Leben und das sittliche Verhalten eines Bischofs beschaffen sein mag, wenn er nur nicht im Glauben irrt, muss die Gemeinde alles, was er thut, sich gefallen lassen, weil auch diess zu tragen, eine Uebung der Geduld im Zeitlichen ist [3]. Kommt es aber gleichwohl zur Anklage eines Bischofs, so kann nicht genug geschehen, um sie zu erschweren und ihren Erfolg so gut wie unmöglich zu machen. Wenn man auch die Ueberzeugung hat, dass das, was gegen einen Bischof vorgebracht wird, wahr ist, so darf man es doch nicht glauben, ehe es bewiesen ist; die Herstellung eines solchen Beweises aber begreift so Vieles in sich, was sowohl in Hinsicht der Befähigung des Klägers als auch der übrigen zur Giltigkeit einer Klage gehörenden Erfordernisse vor allem im Reinen sein muss, dass sich daraus nur die Unmöglichkeit ergibt, auf einem solchen Wege zum Ziele zu kommen [4]. Es wird geradezu als Zweck

1) Melch. ep. 1. Evar. ep. 2. Anacl. ep. 2. Urbani ep. A. a. O. 238. 83. 73. 138.

2) *Discreta debet esse vita clericorum a laicorum conversatione.* Decreta Telesphori Papae. S. 103.

3) Decreta Zephyrini: *Episcopi a plebibus et clero, et domini a servis ferendi sunt, ut sub exercitatione tolerantiae sustineantur temporalia, sperentur aeterna. Auget enim merita virtutis, quod propositum non violat religionis.* Decr. Calixti: *magis portandi quam reprehendendi sunt.* S. 125. 130.

4) Epist. Sixti (S. 186): *Quamvis vera sint, non tamen credenda sunt, nisi certis indiciis comprobentur, nisi quae manifesto judicio convincuntur, nisi*

der Decretalen ausgesprochen, solche Rechtsformen aufzustellen, dass jede Klage gegen einen Bischof, sobald man den für sie einzuschlagenden Rechtsweg kennt, dem Kläger selbst als eine solche Thorheit und teuflische Verblendung erscheint, dass er sich eines Bessern besinnt und davon absteht, und so die dem Bischof zugedachte Kränkung nur zu seiner Ehre ausschlägt[1]. Da Laien überhaupt in Sachen der Bischöfe nicht richten können, so sind von vornherein alle weltlichen Gerichte, die *judicia publica*, ausgeschlossen, und ebenso werden auch alle *judicia peregrina* schlechthin verworfen, der Bischof kann nur in seiner Provinz, von *judices comprovinciales* gerichtet werden. Kann somit der Bischof nur vor ein geistliches, aus Bischöfen seiner Provinz bestehendes Gericht gestellt werden[2], so muss vor demselben mit derselben Strenge, mit welcher die persönliche Beschaffenheit des Anklägers zu untersuchen ist, auch die Befähigung der Zeugen geprüft werden. Zeuge kann überhaupt nur sein, wer auch Ankläger sein kann. Ist es an sich schon höchst schwierig, Zeugen zu erhalten, welche die erforderlichen Eigenschaften haben, so wird diese Schwierigkeit

---

quae judiciario ordine publicantur. Nullus ergo potest ex humano condemnari examine, quem Deus suo judicio reservavit. Haec omnia summopere sunt praecavenda, ne praesumptores esse videamur. Et accusatio episcoporum non est facile recipienda, dicente Domino: Non suscipias vocem mendacii (Exod. 23, 1.). So wahr etwas also an sich ist, so soll es doch auf diesem Rechtsweg nur als Lüge gelten!

1) Vgl. die Ep. Felicis (S. 196) wo auch das zu beobachtende Verfahren im Allgemeinen angegeben ist. Vgl. die Decr. Eleuth. (S. 119): *Nihil absque legitimo et idoneo accusatore fiat. Nam et Dominus noster Jesus Christus Judam furem esse sciebat, sed quia non est accusatus non est ejectus. — Nam si leges seculi accusatores requirunt, quanto magis ecclesiasticae regulae. Docent enim terrena et humana, quae sint ecclesiastica atque coelestia.* So weit also soll das Weltliche als Norm gelten, als es im Interesse der Kleriker ist. Ist es aber im Interesse der Kleriker, so heisst es auch wieder, wie in den Dec. Victoris: *alia ratio est causarum secularium, alia est divinarum.* S. 123.

2) D. h. *Episcopi a Deo sunt judicandi, qui eos sibi oculos elegit, nam a subditis aut pravae vitae hominibus non sunt arguendi vel accusandi aut lacerandi* (es sind diess die *infames*, wie so oft alle Kläger gegen Kleriker bezeichnet werden), *ipso Domino exemplum dante, quando per se ipsum et non per alium vendentes sacerdotes et ementes ejecit de templo.* Decreta Pii Papae. S. 112.

durch die grosse Zahl der Zeugen, die zu einer rechtsgiltigen Klage nöthig sind, noch unendlich erhöht. Denn nicht weniger als 72 Zeugen verlangt der falsche Isidor zu einem Zeugniss gegen einen Bischof, so viele als der Herr Jünger zur Unterstützung der Apostel gewählt habe. Ist diese Zahl glücklich beigebracht, so muss das bischöfliche Gericht aus 12 Richtern derselben Provinz bestehen, die jedoch der Beklagte selbst sich wählen darf [1]. Sollte es nun auch zur Verurtheilung des Angeklagten kommen, so ist seine Sache auch jetzt nicht verloren; es steht ihm nicht nur frei, von dem bischöflichen Provinzialgericht an den Papst, als den höhern Richter, zu appelliren, sondern es kann überhaupt jede Sache dieser Art nur in Rom, als der höchsten Instanz, entschieden werden. Hier ist daher erst der Punkt, wo das Papstthum in die ihm im pseudoisidorischen Kirchenrecht gebührende Stelle eintritt. In allen bischöflichen Sachen sind die *finitiva judicia* nur in Rom [2]. Hiemit war die Selbstständigkeit des bischöflichen Provinzialgerichts aufgehoben und da an der Spitze der Provinzialsynoden die Metropoliten standen, ebendamit der Metropolitangewalt ihr Nerv zerschnitten. Hierin hat die durch den ganzen Inhalt der falschen Decretalen sich hindurchziehende Opposition und Antipathie gegen die Metropoliten ihren eigentlichen Grund. Da es im Interesse der Metropoliten lag, die selbstständige Rechtsgiltigkeit der unter ihrem

1) Anacleti decr. S. 67: *Ad duodecim ejusdem provinciae judices, ad quorum judicium omnes causae civitatum referuntur, deferatur negotium.* Zephyr. decr.: *Duodecim judices quilibet episcopus accusatus, si necesse fuerit, eligat, a quibus ejus causa juste judicetur, nec prius audiatur, aut excommunicetur vel judicetur, quam ipsi per se* (d. h. durch ihn, den Angeklagten) *eligantur.* S. 126.

2) Anacleti decr. S. 67: *Quodsi difficiliores ortae fuerint quaestiones aut episcoporum vel majorum judicia aut majores causae fuerint, ad sedem apostolicam, si appellatum fuerit, referantur.* Zephyr. decr.: *Finis causae ad sedem apostolicam deferatur, ut ibidem terminetur. Nec antea finiatur, sicut ab apostolis vel successoribus eorum olim statutum est, quam ejus auctoritate fulciatur, ad eam quoque ab omnibus (maxime tamen ab oppressis) appellandum est et concurrendum, quasi ad matrem, ut ejus uberibus nutriantur, auctoritate defendantur, et a suis oppressionibus releventur, quia non potest, nec debet mater oblivisci filium suum.* Vgl. Decr. Eleuth.: *Quia omnes (clericorum) accusationes difficile est ad sedem apostolicam deferre, finitiva episcoporum judicia tantum huc deferantur, et hujus sanctae sedis auctoritate finiantur.* S. 126. 119.

Vorsitz gefassten Beschlüsse aufrecht zu erhalten und den Weg nach Rom nicht jedem so offen zu lassen, dass das schon Beschlossene wieder in Frage gestellt und für ungiltig erklärt werden konnte, so erschienen sie als die dem Interesse der Bischöfe entgegenstehende Schranke, die beseitigt werden musste, um die Bischöfe unter die unmittelbare Hoheit des römischen Stuhls zu stellen, dessen Dekrete, wie so oft in diesen Decretalen eingeschärft wird, nur zum Schutz und Schirm der Bischöfe dienen sollten [1]. Um aber dieses Schutzes um so gewisser zu sein, müssen, was die nothwendige Voraussetzung hievon war, die darauf sich beziehenden Rechte und Ansprüche der Päpste selbst so festgestellt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht sein, dass sie über alle Zweifel erhaben waren. Dazu gehörte vor allem das unbeschränkteste Appellationsrecht. Welche Bedeutung hatte noch die Metropolitangewalt, wenn sie in den wichtigsten Fällen so gut wie umgangen werden konnte? Aber auch die höchste Appellationsinstanz sollten die Päpste nur vermöge einer noch tiefer in die Metropolitanrechte eingreifenden Gewalt sein. Wie kein Bischof ohne die Bestätigung des Papstes verurtheilt werden konnte, so sollte nach der Behauptung des falschen Isidors überhaupt keine Synode ohne die vorangehende Genehmigung des apostolischen Stuhles gehalten werden können [2]. Zielte aber diess nur darauf hin, die Auctorität der Metropoliten den Päpsten gegenüber völlig in Schatten zu stellen, so erinnerte sie der falsche Isidor, um sie recht absichtlich noch tiefer herabzudrücken, nicht blos an die christliche Pflicht der Demuth, die gerade der Höhere am wenigsten vergessen dürfe, sondern auch noch an ihr Abhängigkeitsverhältniss zu den Bischöfen, ohne deren Rath und Mitwirkung sie überhaupt nichts thun dürfen [3].

---

1) *Ut inde acciperent tuitionem et liberationem unde acceperunt informationem et consecrationem.* Decr. Marcelli. S. 218.

2) Decr. Marcelli: *Constituerunt (Apostoli) ut nulla synodus fieret praeter ejusdem sedis auctoritatem, nec ullus episcopus, nisi in legitima synodo suo tempore apostolica auctoritate convocata, super quibuslibet criminibus pulsatus, audiatur vel judicetur, quia episcoporum judicia et summarum causarum negotia, sive cuncta dubia apostolicae sedis auctoritate sunt agenda et finienda, et omnia comprovincialia negotia hujus sanctae universalis et apostolicae ecclesiae sunt retractanda judicio, si hujus ecclesiae pontifex praeceperit.* S. 219.

3) Epist. Papae Calixti ad omnes Galliae episc. S. 131.

Auf diese Weise bahnten die Bischöfe selbst dem Papstthum den Weg, um über die Metropoliten hinweg zur absolutesten Behauptung seiner Machtvollkommenheit fortzuschreiten. Der Papst ist mit Einem Worte, wie er hier genannt wird, *universalis ecclesiae episcopus,* und die römische Kirche selbst ist die *universalis ecclesia,* sofern alle andern Kirchen in dem Sinne in ihr aufgehen, dass sie nach dem schon von Leo I. gebrauchten classischen Ausdruck, *in partem sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.* Dass dieselbe überwiegende Macht, mit welcher die Päpste zunächst auf die Metropoliten herabdrückten, sich bald genug auch den Bischöfen fühlbar machen werde, scheint damals noch keine Bedenken erweckt zu haben, die Bischöfe sahen in den Päpsten nur ihre natürlichen Schutzherrn nicht blos gegen die sie belästigende Gewalt der Metropoliten, sondern auch gegen die weltliche Macht der Könige und Landesherrn, mit deren politischem Interesse die Erzbischöfe sehr eng verflochten waren und von welchen sie sich sogar nicht selten zur Bedrückung der Bischöfe und der Landeskirche gebrauchen liessen. Die in den Decretalen noch über die Metropoliten gestellten Primaten sind nicht als eine Stütze der Metropolitangewalt anzusehen, sondern auch sie sollten zum Schutze der Bischöfe dienen und je höher sie standen, als die unmittelbaren Stellvertreter des Papstes nur um so willigere Organe zu Vollziehung seiner Befehle sein [1]).

Wie die pseudoisidorische Gesetzgebung überhaupt darauf hinzielt, die Bischöfe in die unmittelbarste Beziehung zum päpstlichen Stuhl zu setzen und alles zu beseitigen, was mit selbstständiger Auctorität hemmend dazwischen treten konnte, so hatte diess für die Ausbildung des hierarchischen Organismus die Folge, dass er sich um so reiner in den Bischöfen als den Organen abschloss, durch welche allein die vom Stuhle Petri ausgehende höchste

1) Decr. Felicis Papae: *Illi qui pulsatus fuerit, si judices suspectos habuerit, liceat appellare primates.* S. 190. Vgl. über die Primaten besonders Decr. Anitii (Aniceti) S. 115: *Nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos apostoli et successores apostolorum regulariter patriarchas et primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem primatem constitui. Reliqui vero, qui alias metropolitanas sedes adepti sunt, non primates sed metropolitani nominentur.*

geistliche Gewalt ausgeübt werden konnte. Und wie die Bischöfe in dieser hohen Bedeutung nichts über sich haben wollten, was die absolute Gleichheit aller Bischöfe aufgehoben hätte, so sollte ihnen auch nichts zur Seite stehen, woraus irgend eine Beeinträchtigung der bischöflichen Gewalt und Würde hätte entstehen können. Unter diesem Gesichtspunkt gehören auch die Chorepiscopen in den Kreis der pseudoisidorischen Gesetzgebung. Wir finden sie ohne nähern Zusammenhang mit den Chorepiscopen der alten Kirche im neunten Jahrhundert im fränkischen Reich, als Stellvertreter der Bischöfe, die ihre bischöflichen Geschäfte durch sie besorgen liessen, nicht selten nur dazu, um selbst der Ruhe zu pflegen und dem Vergnügen nachzugehen. Da sie schon dadurch Aergerniss gaben, und öfters auch als Auskunftsmittel dazu dienten, um durch längere Nichtbesetzung einer bischöflichen Stelle die Güter der Kirche in der Zwischenzeit willkürlich verwenden zu können, überhaupt aber die Sphäre ihrer Befugnisse als zweifelhaft erschien, so entspann sich gegen sie ein länger dauernder, auch mit der pseudoisidorischen Bewegung zusammenhängender Kampf, bis endlich auch hierin die pseudoisidorischen Grundsätze zur Anerkennung kamen und alle bischöflichen Verrichtungen der nur in die Kategorie der Presbyter gehörenden Chorbischöfe für ungültig erklärt wurden [1].

---

1) Vgl. Weizsäcker, der Kampf gegen den Chorepiscopat des fränkischen Reichs im neunten Jahrhundert. Tüb. 1859. Nachdem schon mehrere Concilien, zu Paris im Jahr 829, 849, zu Meaux 845, Maassregeln gegen sie ergriffen hatten, wollte selbst Papst Nicolaus I. sie noch zu Recht bestehen lassen. Seit der Erscheinung des falschen Isidor's aber handelte es sich nicht blos um ihre Befugnisse, sondern um ihre Existenz. Ihr Hauptfeind ist Pseudodamasus, der sie als eine jeder Begründung entbehrende Klasse mit der Wurzel ausgerottet wissen wollte. Schon die Existenz ihres Amtes sei eine Gottlosigkeit, ihre hochmüthige Erhebung gereiche der ganzen Kirche zur Verwirrung, sie haben aber auch die Auctorität der Schrift nicht für sich. Sie seien nach Art der siebenzig Jünger eingesetzt, da es aber überhaupt nur zwei *ordines* unter den Jüngern des Herrn gebe, die zwölf Apostel und die siebenzig Jünger, so entsprechen jenen die Bischöfe, diesen die Presbyter. Sie sollten daher bei ihrer ganz unberechtigten Existenz verboten sein, damit nicht durch ein solches *consortium* das heilige Amt befleckt werde und der Name der Bischöfe vilescire. Auf dieselbe Seite stellte sich der Erzbischof Hinkmar von Rheims, auch er sah in ihnen ein *scandalum*, das einige Bischöfe *pro sua quiete et voluptatibus in ecclesiam intromiserunt ordinantes chorepiscopos et quae summis pontificibus con-*

Vergleicht man dieses neue System des Kirchenrechts mit dem vor der Erscheinung der falschen Dekretalen bestehenden, so fällt sogleich in die Augen, wie schwierig es ist, die Grenzlinie zwischen dem Alten und Neuen zu ziehen und in bestimmten Sätzen anzugeben, worin eigentlich die epochemachende Bedeutung dieser Dekretalen besteht, was in ihnen so neu und unerhört war, dass sich von ihnen eine neue kirchliche Gesetzgebung datirt. Den besten Anhaltspunkt für diese Vergleichung gibt die Regierung des Papstes Nicolaus I., welcher, wie sich überhaupt in ihm das Papstbewusstsein in seiner vollen Energie aussprach, so auch die Auctorität, die ihm als Papst in der Handhabung der kirchlichen Gesetze zukam, in ihrem ganzen Umfang geltend machte. Zwar fällt in die Zeit seiner Regierung das erste Bekanntwerden des falschen Isidors, es darf jedoch als erwiesen angenommen werden, dass sich in der grössern Zahl seiner Dekretalen, in den vor dem Jahr 864 erlassenen, noch keine Spur der Bekanntschaft mit dem falschen Isidor und eines von seinen Dekretalen gemachten Gebrauchs verräth. Gleichwohl spricht schon in jenen ältern Dekretalen Nicolaus I. alle Rechte der kirchlichen Jurisdiction an, welche der falsche Isidor dem Stuhl Petri zuschreibt. Kein Papst hat so nachdrücklich wie Nicolaus behauptet, nicht nur, dass von allen bischöflichen Gerichten an den apostolischen Stuhl zu appelliren sei, sondern auch, dass überhaupt alle bischöflichen Angelegenheiten als *causae majores* nur in Rom ihre Endentscheidung erhalten können, und dafür berief er sich nicht auf pseudoisidorische Sätze, sondern nur auf allgemein anerkannte Dekretalen seiner Vorgänger, namentlich der Päpste Innocentius I., Leo I., Gelasius I. Wie vieles lag in den hohen Ausdrücken, mit welchen so hervorragende Päpste von den der römischen Kirche durch den Apostel Petrus verliehenen Vorrechten und ihrer über jeder andern Instanz stehenden richterlichen Auctorität sprachen, wie vieles hatten schon sie aus den für die Jurisdiction der römischen Kirche so wichtigen Kanones der Synode zu Sardica abgeleitet? In der That war ja auch das ganze Appellationsrecht, wie es schon vor dem falschen Isidor und durch ihn in Gebrauch kam, nichts anders als die Erweiterung und Verallgemeinerung eines Rechts, das

veniunt, *agere permittentes*. Opp. II. S. 756. In diese Kategorie gehörte auch die Weihe Gottschalks, der nur von einem Chorepiscopen zum Presbyter ordinirt worden war. Weizs. S. 26. 34. 41. 50.

zwar in jenen Kanones noch auf bestimmte Fälle beschränkt war, aber in dieser Beschränkung doch schon das Allgemeine, zu welchem das Specielle in der Folge erhoben wurde, zu seiner Voraussetzung hatte. Es ist in dieser Beziehung höchst merkwürdig, wie auch in denjenigen Decretalen, bei deren Abfassung Nicolaus ohne Zweifel schon mit dem falschen Isidor bekannt war, nicht die geringste Veränderung seines kirchenrechtlichen Bewusstseins sich zu erkennen gibt. Nach einer sehr wahrscheinlichen Vermuthung erhielt er die erste Kenntniss von den falschen Decretalen durch den Bischof Rothad von Soissons, als dieser in seiner Appellationssache im Jahr 864 nach Rom kam und sich längere Zeit daselbst aufhielt [1]. Er nennt das neue Gesetzbuch nie ausdrücklich, und macht nie einen speciellen Gebrauch von ihm, um Behauptungen zu begründen, die nur auf ihm beruhten; es lässt sich aber doch in der Art und Weise, wie er sich seiner Rechtsquellen bedient, ein gewisser Unterschied wahrnehmen. Wenn er in einem Schreiben an den Erzbischof Hinkmar vom Jahr 863 sich auf die Constitutionen der römischen Bischöfe Siricius, Innocentius, Zosimus, Cölestinus, Bonifacius, Leo, Hilarius, Gelasius, Gregorius beruft [2], so muss man fragen, warum er nur diese Verfasser ächter Decretalen nennt und keinen von denjenigen, von welchen so viele noch ältere Decretalen verfasst sein sollten. Er kannte sie ohne Zweifel damals noch nicht; als er bald darauf mit ihnen bekannt wurde, war es ihm weit weniger um ihre namentliche Aufführung als vielmehr nur um die Versicherung zu thun, dass *tot et tanta decreta* von verschiedenen römischen Bischöfen zu verschiedenen Zeiten verfasst vorhanden seien, dass sie die römische Kirche von Alters her in ihren Archiven und alten Monumenten aufbewahre, und dass sie alle mit derselben schuldigen Achtung zu behandeln seien [3]. Man

1) Vgl. Gfrörer, Gesch. der ost- und westfränkischen Carolinger. Freib. 1848. Bd. 1. S. 483.

2) Vgl. die Epist. u. decreta Nicol. in der Migne'sche Patrol. T. CXIX. S. 822.

3) A. a. O. Ep. 71. S. 892. Ep. 75. S. 901. Es ist wohl auch als eine Spur der Bekanntschaft mit Pseudoisidor und der Rücksicht auf ihn anzusehen, wenn Nicolaus in dem Schreiben vom Jahr 864 an den Erzbischof Rodulf von Bourges, nachdem er von der *facultas* des apostolischen Stuhls gesprochen hat, *in tota Christi ecclesia leges speciali praerogativa ponere ac decreta statuere ac sententias promulgare*, fortfährt: *quod vestra reverentia nos*

sieht deutlich, er will die Aechtheit weder bestätigen noch läugnen und vermeidet es absichtlich, darauf einzugehen. Als der Abt Lupus von Ferrieres im Auftrag des Metropoliten Wenilo von Sens sich mit der Bitte an Nicolaus wandte, aus dem römischen Archiv die Decretale zu schicken, in welcher, wie verlaute, sein Vorgänger Melchiades verordnet habe, dass ohne Einwilligung des römischen Bischofs kein Bischof abgesetzt werden dürfe, beantwortete er zwar die Frage, zu deren Entscheidung die Urkunde gewünscht wurde, ob aber eine solche wirklich vorhanden sei und für ächt gehalten werden dürfe, darüber gieng er mit völligem Stillschweigen hinweg [1]). Wenn er auch damals im Jahr 858 mit Pseudoisidor selbst noch nicht bekannt war, so erhellt doch auch aus diesem Falle, wie er sich zu der Frage über die Aechtheit solcher Urkunden stellen zu müssen glaubte. Er wollte sich überhaupt darauf nicht einlassen, solche Fragen schienen ihm auf dem absoluten principiellen Standpunkt seiner päpstlichen Superiorität eine so untergeordnete Bedeutung zu haben, dass man sie auf sich beruhen lassen konnte; es konnte ja aus solchen Rechtsquellen nichts erhoben werden, was nicht zuvor schon entweder in den ältern längst anerkannten Decretalen, oder in jedem Fall in dem allgemeinen Princip, das überhaupt bei allen Decretalen vorausgesetzt werden musste, enthalten war [2]). Diess war die eigentliche

non existimet, quia nostra dicimus, in hoc quidquam praeter veritatem dicere, cum Dei potius quam nostra sint, beati Petri meritis Romanae sedi collata; et arbitremur, quod nos hic asserimus etiam vos nullatenus ignorare, et quae in praesenti pagina scribimus, vos affatim in archivis vestris recondita possidere. Warum spricht er auch hier wieder von Archiven und zwar von auswärtigen, bei welchen er nicht, wie bei den römischen, dafür einstehen muss, dass sie solche Urkunden enthalten?

1) A. a. O. S. 608. und S. 769.

2) Vgl. A. Thiel, De Nicolao Papa I. Comment. duae hist. canonicae. Brunsbergae 1859. *Comm.* II. *Nicolai Papae* I. *idea de primatu Romani Pontificis explicata.* Dass Nicolaus, wie Thiel S. 37 behauptet, den Pseudoisidor gar nicht gekannt habe, ist gewiss unrichtig; die von Thiel beigebrachten Data beweisen nur, dass er keinen Gebrauch von ihm machen wollte. Auch die Zwölfzahl der bischöflichen Richter zur Verurtheilung eines Bischofs und die siebenzig Zeugen hat er nicht aus Pseudoisidor, er verlangt sie schon in einem Brief vom Jahr 862. Ep. 28. a. a. O. S. 806 und die Zwölfzahl der Richter war schon eine vorisidorische Bestimmung. Vgl. Thiel Comm. 1. S. 18.

Ansicht des Papstes Nicolaus I., wie er sich selbst hierüber in dem ausführlichen Schreiben an die sämmtlichen gallischen Bischöfe, durch das er die Rothad'sche Sache vollends erledigte, sehr bestimmt erklärt hat [1]. Er geht mit Recht davon aus, dass es vor allem auf das Princip ankomme, auf welchem das ganze Gebäude beruhe. Wenn man demnach behaupte, dass Decretalen der alten römischen Bischöfe desswegen nicht anzuerkennen seien, weil sie nicht im Codex der Kanones stehen, so dürfte man nicht nur von dem h. Gregor, oder einem andern vor oder nach ihm, nichts annehmen, sondern müsste sogar selbst die göttlichen Schriften des A. und N. T. verwerfen, weil ja auch sie nicht im Codex der kirchlichen Kanones stehen. Sage man dagegen, es finde sich unter den Kanones ein Kapitel des Papstes Innocentius, durch dessen Auctorität wir über die Annahme der beiden Testamente belehrt werden, so könne man in derselben Weise weiter argumentiren und sagen, es finde sich unter den Kanones auch ein Kapitel Leo's, in welchem die Bewahrung aller Decretalen des apostolischen Stuhls so eingeschärft werde, dass wer sich dagegen verfehle, auf keine Vergebung rechnen dürfe. Es gelte daher der allgemeine Satz: *decretales epistolae Romanorum pontificum sunt recipiendae, etiamsi non sunt canonum codici compaginatae:* sie sind eine von dem Gesetzescodex unabhängige Rechtsquelle. Wie Leo wolle auch Gelasius die Decretalen mit aller Ehrerbietung anerkannt wissen und zwar nicht blos die unter den Kanones befindlichen, auch nicht blos die der neueren Päpste, sondern überhaupt die, welche die Päpste zu verschiedenen Zeiten aus Rom erlassen haben. Wenn nun aber bei der so grossen Zahl von Decretalen die Frage um so wichtiger sein muss, ob alle und jede, die sich dafür ausgeben, auch wirklich für ächt zu halten sind, so weicht Nicolaus auch hier wieder aus, indem er von dem Besondern, in der concreten Wirklichkeit Gegebenen auf das allgemeine zurückgeht. Wie er die Frage nach der Gültigkeit der Decretalen nicht von dem zufälligen Umstand abhängig gemacht wissen will, ob sie in dem Gesetzescodex stehen, so kommt es auch, wenn über eine bestimmte Rechtsfrage, wie z. B. die Frage, ob ein Bischof ohne Vorwissen und Genehmigung des Papstes abgesetzt werden kann, entschieden

1) A. a. O. S. 899. Ep. 75.

werden soll, nicht darauf an, ob man sich gerade auf eine bestimmte Decretale, die sich hierüber speciell ausspricht, berufen kann, es ist genug, den speciellen Fall unter eine allgemeine Kategorie zu subsumiren und auf ein Rechtsprincip zurückzuführen. Da nun schon Leo in einem Schreiben an den Erzbischof Anastasius von Thessalonik ausdrücklich erklärt habe, dass bei den *majora negotia et difficiliores causarum exitus* der Ausspruch des römischen Bischofs abzuwarten sei, so könne doch kein Zweifel darüber sein, dass die *judicia episcoporum* zu den *majora negotia* gehören. Ohne sich daher durch die gegen die Aechtheit der falschen Decretalen erhobenen Einwendungen irgendwie irre machen zu lassen, und ohne für sich selbst irgend einen Gebrauch von jenen Decretalen zu machen, erklärte er in der Sache Rothad's, dass dieser Bischof, auch wenn er nicht an den Papst appellirt hätte, ohne das Vorwissen des apostolischen Stuhls nicht habe abgesetzt werden können [1]. Aus derselben Veranlassung und nach derselben Argumentationsweise behauptete Nicolaus, dass auch die Synode, auf welcher Rothad abgesetzt worden war, ohne Vorwissen und Genehmigung des Papstes nicht hätte gehalten werden sollen, weil Niemand das Recht habe, ein *concilium generale sine apostolicae sedis praecepto* zu berufen [2]. Erst der falsche Isidor war es, welcher auch die Provincialsynoden ausdrücklich unter die päpstliche Auctorität stellte; aber es kam ja nur darauf an, eine von einem König berufene, unter dem Vorsitz eines Metropoliten gehaltene Synode einer grössern Kirchenprovinz, eine Reichssynode im engern Sinn, auch ein *generale concilium* zu nennen, so verstand es sich ja von selbst, dass auch die Berufung einer Provincialsynode der alles Allgemeine in sich begreifenden päpstlichen Superiorität vorbehalten sein musste [3]. Wenn also, abgesehen von allen die einzelnen Decretalen betreffenden Fragen, die

---

1) „*Quia sacra statuta et veneranda decreta episcoporum causas, utpote majora negotia, nostrae diffiniendas censurae mandarunt*". So lautet der Schluss der von Nicolaus am Tage vor dem Weihnachtsfest im Jahr 864 in der Basilica der h. Maria *ad praesepe* gehaltenen Rede a. a. O. S. 890.

2) A. a. O. S. 891.

3) Dass Provincial- und Diöcesansynoden vom apostolischen Stuhl bestätigt werden müssen, wurde bis dahin nicht ausdrücklich behauptet. Vgl. Thiel a. a. O. Comm. II. S. 15.

überhaupt den Decretalen an sich gebührende Achtung und Anerkennung nicht zu bestreiten ist, so kann man nur noch fragen, warum gerade den Decretalen der römischen Bischöfe diese absolute Rechtsgültigkeit zukommen soll; aber jeden Zweifel dieser Art schlägt Nicolaus schon durch das Zeugniss des in der Reihe der römischen Bischöfe so hochstehenden Gelasius nieder; die Kirche der ganzen Welt wisse, dass der Stuhl des Apostels Petrus das Recht habe, alles, was irgendwelche Bischöfe gebunden haben, wieder zu lösen, weil er das Recht habe, über die ganze Kirche zu richten. Und wenn Gelasius sich gegen die ereifert habe, welche, während doch ein menschliches Gesetz schon nach dreissig Jahren nicht für ungültig erklärt werden könne, nach fünfhundert Jahren die Satzungen Christi umstossen wollten, so seien die noch mehr zu tadeln, die jetzt nach mehr als achthundert Jahren denselben Versuch machen, zudem sei auch das wohl zu beachten, dass Gelasius, wenn er von fünfhundert Jahren spreche, die Privilegien der römischen Kirche nicht erst von der nicänischen Synode datire, die ja auch selbst nicht gewagt habe, über die römische Kirche etwas festzusetzen, weil sie wohl wusste, dass der römischen Kirche alle ihre Privilegien durch den Ausspruch Christi selbst verliehen worden sind. Diess ist somit der höchste Punkt, auf welchen die päpstliche Deduction der Rechtsgültigkeit der Decretalen zurückgeht, das Princip, auf das sie sie gründet[1]). So gewiss also Christus seine *privilegia constituta* in dem Apostel Petrus niedergelegt, und sie durch ihn der römischen Kirche verliehen

1) Die classische Stelle für die Papstidee des Nicolaus, in welcher das Papstthum mit dem von Ewigkeit geordneten Erlösungsplan zusammengefasst wird, lautet am Schlusse des genannten Briefs S. 907 so: *Christus privilegia constituta in Petro disposita vel firmata Romanae contulit ecclesiae, super quam nihil synodus quaelibet ausa est merito constituere, cum sciat omnia illi Domini sermone concessa. Dispensationem quippe redemptionis generis humani ante tempora saecularia Dominus omnipotens penes se ordinatam custodiens et tempore carnis ostendens, ascensurus ad coelos in apostoli Petri, per quem et apostolatus et episcopatus sumsit exordium, confessione curaque praecipue collocavit, qui tunc per se et deinceps per suae sollicitudinis haeredes, circa humanum genus, quae sibi Dominus commendavit, non destitit exhibere. Haec enim ille, haec successores ejus ex tunc agere non omittunt modo verbis, modo decretorum suorum epistolis ab urbe Romana diversis temporibus datis, commissarum sibi ovium providentiam principaliter exercentes.*

hat, so gewiss haben die Aussprüche der römischen Bischöfe ihre Wahrheit und Rechtskraft in sich selbst, und es spricht sich in ihren Decretalen das von Christus durch die Vermittlung des Apostels Petrus auf sie übergegangene göttliche absolute Selbstbewusstsein aus. Sobald daher nur nachgewiesen ist, dass die in der Regierung der Kirche bestehende Superiorität ohne die Ausübung dieser oder jener Rechte nicht gedacht werden kann, so sind die darauf sich beziehenden Decretalen der römischen Bischöfe über jeden Zweifel erhaben, es kommt daher auch nicht darauf an, von wem diese oder jene Decretalen verfasst sind, welche Namen die einzelnen unter so vielen mehr oder minder hervorragenden führen, das beste Zeugniss ihres Ursprungs ist ihr Gehalt.

Es ist hier einer der Punkte, auf welchen sich in das innere bewegende Princip des Entwicklungsgangs der katholischen Kirche tiefer hineinblicken lässt. Das Eigenthümliche ist eine so immanente Entwicklung, dass aus ihr nichts hervorgehen kann, was nicht an sich in der absoluten Bedeutung des Princips wesentlich enthalten ist. An der römischen Kirche und dem in ihr von Christus an die Spitze seiner Kirche gestellten Apostel Petrus hängt hier alles; setzt man nur einmal diesen unmittelbar göttlichen Ursprung und Primat der römischen Kirche voraus, so ist alles, was den absoluten Charakter dieser Kirche reiner herausstellt, ihn zum klareren und bestimmtern Bewusstsein erhebt und zur allgemeinern Anerkennung bringt, und die Macht und Herrschaft dieser Kirche in grösserem Umfang erweitert, nur die natürliche und nothwendige Consequenz aus Prämissen, deren Wahrheit von Anfang an fest steht. Wie diess die ächt katholische Anschauungsweise eines Nicolaus und aller seiner Vorgänger ist, auf deren Auctorität er sich vorzugsweise beruft, so gibt sie auch den nächsten und sichersten Aufschluss über den Ursprung der Decretalen. Auch sie spinnen ja nur an demselben Faden fort und enthalten nichts, was nicht eine Folgerung aus dem längst Anerkannten, eine Ergänzung des schon Vorhandenen wäre, die concrete Realisirung der Papstidee nach den besondern Beziehungen, in welchen sich ein Bedürfniss ihrer Zeit herausstellte. So natürlich man ihren Ursprung, so betrachtet, finden muss, so gross ist der Anstoss an dem falschen Vorgeben, dass so viele Decretalen von Päpsten herrühren sollen, die nach den sichersten Kriterien ihre Verfasser nicht waren, und nicht

einmal sein konnten. Es ist diess ein offenbarer Betrug, welcher, je systematischer er durchgeführt ist, um so mehr auch nur für einen bewussten und absichtlichen gehalten werden kann. Und doch, wenn schon das Princip, von welchem die ganze Entwicklung ausgeht, eine Fiction ist, wie kann man sich wundern, dass es auch in dem geschichtlichen Verlauf nicht an Fictionen und Täuschungen fehlt? Es lässt sich auch der an den Decretalen haftende Betrug nur aus dem Charakter der römisch-katholischen Kirche und ihrem Princip erklären. In einer geschichtlichen Entwicklung, die eine so rein immanente ist, dass alles, was aus ihr hervorgeht, von Anfang an in der Absolutheit ihres Princips begriffen ist, verhalten sich die geschichtlichen Personen nur wie ein Accidens zu der Substanz der geschichtlichen Entwicklung; sie sind nur die zufälligen Träger eines in seiner absoluten Wahrheit hoch über ihnen stehenden Inhalts, die Vermittler einer Ueberlieferung, zu deren Begriff es gehört, dass sie in ihrer steten Identität mit sich selbst nur das Empfangene weiter gibt und von dem Einen an den Andern gelangen lässt. Da bei einer solchen Ueberlieferung alles wesentlich sich gleich bleibt, so kann sie auch nichts enthalten, was nicht ebenso alt als wahr ist; es gibt nichts, was nicht der Eine ebenso gut gesagt haben kann als der Andere, der Frühere so gut wie der Spätere, und der Spätere wie der Frühere, es verschwindet der Unterschied der Personen und Zeiten, das höhere Alter ist nur ein bestimmteres Zeugniss von der Wahrheit und Wichtigkeit des Gesagten, wesswegen der falsche Isidor die Namen der Päpste, die er zu den Trägern seiner Decretalen macht, vorzugsweise aus der vornicänischen Periode entlehnt. In der That sind die falschen Decretalen nichts anders als die Consequenz der alles zurückdatirenden und das Bewusstsein der Zeitunterschiede auslöschenden Traditionsidee. Für eine Zeit, die so sehr gewohnt war, alles auf Auctorität und Tradition zu bauen und nichts für wahr und gewiss zu halten, was sie nicht an schon Vorhandenes anknüpfen, aus ihm ableiten und erklären und als eine längst ausgesprochene Wahrheit betrachten konnte, war der Schritt zur Fälschung und Unterschiebung von Urkunden, in welchen nur vollends zum klaren und bestimmten Ausdruck kam, was schon in der Strömung des Zeitbewusstseins lag, ein sehr geringer, und so wenig man auch eine solche Fiction für eine sittlich indifferente Form der Darstellung

halten mag, so darf doch der trübende Einfluss nie unbeachtet gelassen werden, welchen eine Anschauungsweise, wie sie dem katholischen Traditionsdogma zu Grunde liegt, sehr natürlich auf das sittliche Wahrheitsgefühl ausübt. Da bei allem Festhalten an der Identität der Tradition nicht verhindert werden kann, dass nicht immer wieder neue mehr oder minder bedeutende Differenzen zum Vorschein kommen, und mit der wachsenden Zeitferne es nur eine um so auffallendere Erscheinung ist, dass Päpste des zweiten und dritten Jahrhunderts die Sprache des achten und neunten führen, so kann auch den Verfassern der Decretalen unmöglich der Widerspruch sich verborgen haben, in welchen sie durch ihre Fiction mit ihrem eigenen Selbstbewusstsein kamen, und je mehr diess der Fall gewesen sein mnss, um so weniger lässt sich annehmen, dass sie sich nicht einer bestimmten Absicht bewusst waren, und aus einem besondern Interesse dieser täuschenden Form der Darstellung sich bedient haben. Wozu sollten sie, nur um alte längst bekannte Wahrheiten und Rechtsbestimmungen zu wiederholen, eine so grosse Zahl von Decretalen in Umlauf gesetzt haben?

Nöthigt also gerade die eigene Form der Darstellung um so bestimmter nach der Absicht und Tendenz der Verfasser der Decretalen zu fragen, so kann die Frage nur sein, ob das Interesse, aus welchem der Ursprung der Decretalen zu erklären ist, auf der Seite der Päpste oder der Bischöfe vorauszusetzen ist? Den Päpsten konnte es nur erwünscht und vortheilhaft sein, wenn sie in einem Gesetzescodex, wie der pseudoisidorische ist, ihre Ansprüche und Rechte so vollständig zusammengestellt und so genau formulirt und so Manches, was bisher noch ziemlich unbestimmt und zweifelhaft war, auf einen so klaren und entschiedenen Ausdruck gebracht sahen; auf der andern Seite aber wollten sie, wie das Benehmen Nicolaus I. bei der Erscheinung Pseudoisidors deutlich genug zeigt, keineswegs dafür angesehen sein, wie wenn erst auf einem solchen Wege ihre Stellung und Macht in der Kirche begründet werden müsste. Seinen Werth hatte der falsche Isidor für die Päpste nur darin, wenn das, was sie für sich selbst unbestreitbar zu sein sich bewusst waren und zu sein behaupteten, ihnen als ein auch thatsächlich anerkanntes und immer mehr in das allgemeine Bewusstsein der Kirche übergehendes Recht entgegenkam. Diess war auch unstreitig der Fall. Das Hauptinteresse, aus

welchem die Decretalen hervorgingen, liegt nicht auf der päpstlichen, sondern der bischöflichen Seite. Nicht um die Erhöhung der päpstlichen Macht ist es den Verfassern derselben zu thun, sondern um die Sicherstellung der Bischöfe hauptsächlich gegen Gericht und Anklagen, um sowohl die Gerichte über Bischöfe der weltlichen Gewalt völlig zu entziehen, als auch überhaupt eine Anklage gegen einen Bischof so gut wie unmöglich zu machen. Diess ist sosehr der überwiegende Inhalt der Decretalen, dass von neunzig, die die Sammlung enthält, mehr als siebenzig davon handeln. Der Papst ist im Grunde nur dazu da, um mit seiner Macht zur Erreichung dieses Zweckes zu dienen. Es ist daher auch als ein sicheres Resultat der neuesten Untersuchungen anzusehen, dass die Decretalen nicht römischen, sondern fränkischen Ursprungs sind. Im fränkischen Reich fanden hauptsächlich die Verhältnisse statt, auf die sich die Decretalen fortgehend beziehen. Dort hatten die Bischöfe am meisten von der Macht der Könige und der weltlichen Grossen zu leiden, durch Gewaltthaten, Absetzung, Beraubung des Kirchenguts; insbesondere befanden sich in Folge der Kriege Ludwigs des Frommen mit seinen Söhnen viele Bischöfe in einer Lage, in welcher sie ihre Zuflucht nur zu dem päpstlichen Stuhl nehmen konnten. Im fränkischen Reich ist demnach auch der Schauplatz, auf welchem der falsche Isidor in der ersten Zeit nach seiner Erscheinung seine Hauptrolle spielt [1]).

1) Nach den ältern Untersuchungen von Blondel, Ballerini, Spittler u. A. über Aechtheit, Alter, Ursprung und Zweck der falschen Decretalen sind die wichtigsten aus der neuesten Zeit: Knust de fontibus et consilio pseudoisidorianae collectionis Gött. 1832 (vgl. die Unters. über die Capitularien Benedicts in Pertz Mon. Leg. II. 6. S. 19 f. vom Jahr 1836) Wasserschleben, Beiträge zur Geschichte der falschen Decretalen. Breslau 1844. Gfrörer, Unters. über Alter, Ursprung, Zweck der Decretalen des falschen Isidor, Freib. im Br. 1848. vgl. Gesch. der ost- und westfr. Carolinger, Freib. 1848. 1. Bd. S. 71 f. Göcke Dissert. de exceptione spolii. Berol. 1858. J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudo-Isidor in Niedner's hist. theol. Zeitschr. 1860. H. 3. S. 383 f. Die pseudoisidorische Frage in ihrem gegenwärtigen Stande in Sybel's hist. Zeitschr. 3. Bd. 1860. S. 42 f. Nähere Anhaltspunkte für die Untersuchung gibt theils das Verhältniss, in welchem die Decretalen zu den capitula Angilram's und der Capitulariensammlung Benedicts stehen, theils die Beziehung, die sie auf die Streitigkeiten zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen, und insbesondere auf die Sache des Erzbischofs Ebbo von Rheims haben. In Betreff dieser beiden Punkte hat Göcke a. a. O.

Da der engere Anschluss der Bischöfe an den Papst, auf welchen die Decretalen hinzielen, ohne die Beseitigung des in der

---

specielle Nachweisungen gegeben, welche die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben. Man könne nur annehmen, die Capitel Angilram's seien selbst ein Theil des pseudoisidorischen Betrugs, fast alle finden sich auch in den Decretalen, sie setzen dasselbe Material voraus, handeln auch von nichts Anderm als von den *judicia* und *accusationes episcoporum*. Ebenso verhalte es sich mit den Capitularien Benedicts; auch er habe, wie auch Wasserschleben annimmt, nur die von dem falschen Isidor gesammelten Materialien benützt. Was Ebbo betrifft, so war er in den genannten Streitigkeiten einer der auf der Seite Lothar's stehenden Bischöfe und, nachdem sich Ludwig der Fromme der Regierung wieder bemächtigt hatte, auf der Synode zu Dienhofen im Jahr 835 abgesetzt worden. Göcke zeigt, dass die Decretalen den zu Gunsten solcher Bischöfe, die sich im Falle Ebbo's befanden, aufgestellten Rechtsgrundsatz der *exceptio spolii*, der überhaupt zuerst bei Pseudoisidor erscheint, noch nicht enthalten haben können. Eine gleiche Beziehung auf die Person und Geschichte Ebbo's, namentlich seine Restitution durch Kaiser Lothar im Jahr 840 und seine nichtkanonische Versetzung auf das Bisthum Hildesheim im Jahr 844 durch Ludwig den Deutschen, lässt sich in mehreren Stellen der Decretalen nicht verkennen, in welchen überhaupt alles, was gegen Ebbo geschah, für ungerecht, und was er selbst gegen die Gesetze der Kirche that, für gerecht erklärt wird. Mit Rücksicht auf solche Data wird die Abfassung der Decretalen zwischen die Jahre 844 und 853, und die der Capitularien zwischen 845 und 847 gesetzt. In der *Narratio clericorum*, welche, von Ebbo im Jahr 841 ordinirt und von Hinkmar und der Synode zu Soissons im Jahr 853 abgesetzt, sich auf die *decreta sanctorum Patrum* berufen, findet sich die erste sichere Spur der falschen Decretalen. Die erste Synode, die sie ausdrücklich erwähnt, ist die zu Carisiacum vom Jahr 857, vgl. Wasserschl. a. a. O. S. 75. Der Hauptverdacht des Betrugs fiel bisher auf den Verfasser der Capitulariensammlung, den Mainzer Diaconus Benedict, oder, da dieser als der Untergebene vielleicht mehr der Betrogene als der Betrüger wär, auf den Erzbischof Otgar von Mainz, der gleichfalls einer der bei den Kämpfen des fränkischen Reichs um Theilung oder Einheit besonders betheiligten Bischöfe war; auf ihn würden namentlich die Bestimmungen der Decretalen über die Primatialrechte eine passende Beziehung haben. Da jedoch der sogenannten Otgarhypothese auch Manches entgegensteht, so hat die Untersuchung neuestens ihren Weg vom Ostreich in das Westreich, von der Mainzer Diöcese in die Rheimser genommen. Die scharfsinnige Verfolgung dieser Ansicht, für welche neben den über Ebbo beigebrachten Data hauptsächlich auch schon diess spricht, dass die Rheimser Provinz voll von Pseudoisidor und der Sitz der lebhaftesten Streitigkeiten über ihn war, ist das Hauptverdienst Weizsäcker's in den beiden genannten Abhandlungen, besonders der erstern; in der zweiten sind S. 92—94 die Gründe für den Rheimser Ursprung in

Mitte dazwischen liegenden Hindernisses nicht zu Stande kommen konnte, so waren es die Metropoliten, mit welchen der falsche Isidor in die nächste Collision kommen musste. Es war natürlich, dass sie die so stark angegriffene Selbstständigkeit ihrer Stellung nicht ohne Widerstand aufgaben. Der kräftigste und gewandteste Vertheidiger der Metropolitanrechte war der Erzbischof Hinkmar von Rheims, in dessen Streitigkeiten mit den Päpsten sich uns der Kampf des alten und neuen Kirchenrechts, der Gegensatz der von den Synoden beschlossenen Kanones und der päpstlichen Decretalen, der Conflict der Landeskirchen und der römisch-katholischen vor Augen stellt.

Die Veranlassung, aus welcher diese Frage zuerst zur Sprache kam, gab der schon erwähnte Streit des Erzbischofs Hinkmar von Rheims mit seinem Suffraganbischof Rothad von Soissons. Es handelte sich zunächst um das Recht der Appellation an den Papst, das der auf der Synode zu Senlis im Jahr 863 abgesetzte Rothad für sich in Anspruch nahm und in dessen Geltendmachung er von Nicolaus I. unterstützt wurde. Da Hinkmar dieses Recht aus dem Grunde nicht anerkennen wollte, weil kaiserliche Geseze die Berufung auf fremde Gerichte verbieten, so erinnerte Nicolaus [1] sehr nachdrücklich an die Kanones der Synode von Sardica, und zugleich daran, wie wohlthätig die Privilegien des apostolischen Stuhls für die ganze katholische Kirche seien, sie seien eine Schutzwehr gegen alle Angriffe der Schlechtigkeit. Woher sie denn wissen, führte er den in dieser Sache betheiligten fränkischen Bischöfen zu Gemüthe, dass das, was heute einem Rothad begegne, nicht morgen jedem von ihnen widerfahre, und wenn diess geschehe, wohin sie ihre Zuflucht nehmen wollen? Hinkmar konnte das Recht der Appellation nicht weiter bestreiten, drang aber um so mehr darauf, dass es nur innerhalb der von den alten Kanones bestimmten Grenzen zur Anwendung kommen könne. Es sei gegen die dem Stuhl Petri

---

einer kurzen Uebersicht treffend zusammengestellt. Da sich nicht wohl annehmen lässt, dass das gesammte pseudoisidorische Material auf einmal und in so kurzer Zeit producirt worden ist, so bleibt die Frage, aus welchen Quellen es geflossen und zu diesem Ganzen geworden ist, immer noch eine weitere kritische Aufgabe.

1) In dem Schreiben an die Bischöfe der Synode von Senlis bei Mansi T. XV. S. 302. Bei Migne Patrol. T. CXIX. S. 826.

gebührende Ehrfurcht, alles und jedes, worüber hohe und niedere Kleriker streiten, vor denselben zu bringen; nur in solchen Fällen habe man sich an ihn, als das göttliche Orakel, zu wenden, in welchen die Kirchengesetze nichts bestimmen, oder wenn entweder der Bischof einer Provinz dem Ausspruch selbsterwählter Richter sich nicht unterwerfen wolle, oder wenn er von einer Provinzialsynode abgesetzt im Vertrauen auf seine gute Sache an den Stuhl Petri appellire. In einem solchen Falle seien die, die einen Bischof gerichtet haben, verpflichtet, an den Papst zu schreiben und ihn zu ersuchen, dass er gemäss den Beschlüssen von Sardica eine neue Untersuchung anordne. Diese Beschlüsse ermächtigen den Papst nicht, einen Bischof, der an ihn appellirt habe, ohne Weiteres wiederherzustellen, sondern eine solche Sache müsse an eine Synode der Provinz, in welcher allein den Carthagischen Kanones zufolge die nöthigen Zeugen beigeschafft werden können, zurückgewiesen werden [1]. Als indess Rothad nach Rom gekommen war, von der Gegenpartei aber niemand erschien, erklärte Nicolaus das über Rothad ausgesprochene Absetzungsurtheil desswegen für ungültig, weil ohne Befehl des römischen Stuhls keine Synode berufen werden könne und weil durch zahlreiche päpstliche Decretalen bestimmt werde, dass alle bischöflichen Angelegenheiten der Entscheidung des Stuhls Petri vorbehalten seien. Wenn daher auch Rothad nicht an den römischen Stuhl appellirt hätte, so wäre Hinkmar nicht befugt gewesen, ohne vorangegangene Einwilligung des Papstes Rothad seines Bisthums zu entsetzen. Nach mehreren in derselben Sache erlassenen Schreiben belehrte Nicolaus zum Schlusse noch die sämmtlichen Bischöfe in dem ausführlichen Schreiben vom Jahr 865 auf die schon angegebene Weise über die hohen Vorrechte des apostolischen Stuhls und die Rechtmässigkeit seines Verfahrens, und Hinkmar musste es geschehen lassen, dass Rothad durch einen päpstlichen Legaten in sein Bisthum wieder eingesetzt wurde Glücklicher war dagegen der Erzbischof unter dem Nachfolger Nicolaus I., Hadrian II., in einem ähnlichen Streit mit einem andern seiner Suffraganbischöfe, dem Bischof Hinkmar von Laon, welcher durch sein gewaltthätiges und widerrechtliches Benehmen recht

1) Das Schreiben Hinkmar's an Nicolaus Opp. Hincm. ed. Sirm. Paris 1645. T. II. S. 244 f.

absichtlich den Versuch machen zu wollen schien, wie Vieles ein Bischof im Vertrauen auf den falschen Isidor und den Schutz des Papstes sich herausnehmen dürfe. Die Grundsätze der Decretalen und die Kanones der alten Kirche standen sich in diesem Streit des ältern und des jüngern Hinkmar, des Oheims und des Neffen, in direktem Gegensatz gegenüber. Der jüngere Hinkmar hatte zur Rechtfertigung seiner Appellation an den römischen Stuhl die Kernstellen der Decretalen in einem Auszuge zusammengestellt; der ältere setzte demselben ein ausführliches Werk entgegen [1], in welchem er zur Behauptung der Metropolitanrechte eine sehr eingehende Kritik des neuen Kirchenrechts gab. Er drang vor allem auf die unverletzliche Gültigkeit der von den Vätern der Kirche für alle folgende Zeiten gegebenen Gesetze; selbst der apostolische Stuhl dürfe sich nichts gegen die heiligen vom Geiste Gottes eingegebenen, durch die Verehrung der ganzen Welt geheiligten Kanones herausnehmen; was ihnen zuwider sei, sei ebendamit von selbst dem Anathema verfallen. Wenn man sich auf eine Decretale Leo's des Grossen berufe, nach welcher den Verordnungen Folge zu leisten sei, welche die römischen Oberhirten über kirchliche Ordnung und Zucht bekannt gemacht haben, so dürfe man auch den grossen Unterschied nicht übersehen, welcher zwischen Gesetze geben und Verfügungen über schon bestehende Rechte erlassen stattfinde. Leo deute mit dem von ihm gewählten Ausdruck selbst an, dass alle päpstliche Verordnungen auf früher vorhandene Synodalschlüsse sich stützen müssen. Viele römische Urkunden beweisen, dass die Päpste selbst die Gültigkeit ihrer Decretalen stets auf Concilienschlüsse gegründet haben; es gelte überhaupt nichts, was mit den Concilien streite und auch der apostolische Stuhl könne nichts gegen das Ansehen der Kirchenversammlungen anordnen. Wie sich hieraus von selbst der allgemeine Grundsatz ergab, dass die päpstlichen Decretalen nur soweit gültig seien, als sie mit den allgemein anerkannten Kanones übereinstimmen, so suchte Hinkmar den Unterschied und Widerspruch zwischen beiden auch durch die Unterscheidung der Personen, Zeiten und Orte auszugleichen. So dürfe nach den Decretalen ohne Zustim-

1) Das Opusculum LV capitulorum adv. Hincmarum Laudun. vom Jahr 870. a. a. O. S. 377 f.

mung und Geheiss des apostolischen Stuhls keine Synode zusammentreten, während die nicänischen, chalcedonischen, antiochenischen und afrikanischen Schlüsse und die Decrete mehrerer Päpste es den Metropoliten zur Pflicht machen, in regelmässigen Zwischenräumen Synoden zu berufen. Die Metropoliten handeln somit nur dem Willen des päpstlichen Stuhls gemäss, so oft sie ihre Bischöfe versammeln, und jener Ausspruch müsse auf allgemeine Concilien beschränkt werden, sofern diese freilich nicht ohne die besondere Erlaubniss des Papstes gehalten werden können. Für den Unterschied, der zwischen den Concilienschlüssen und den päpstlichen Decretalen zu machen sei, berief sich Hinkmar noch besonders auf die Auctorität des Papstes Gelasius, der in seinem Gesetz über die kanonischen Schriften von den Concilienschlüssen zwar sage, dass sie von aller Welt befolgt und heilig gehalten werden müssen, von den Decretalen aber nur, dass sie mit Ehrfurcht entgegenzunehmen seien. Jene haben daher bleibende Gültigkeit, in diesen sei Vieles blos örtlich und zeitlich, woher es auch komme, dass sie manchmal selbst den Satzungen der allgemeinen Synoden widersprechen. Bei aller Achtung, die sie verdienen, dürfe man die von Gelasius selbst empfohlene Regel: prüfet alles und das beste behaltet, nicht vergessen. Er wolle damit keineswegs behaupten, dass die Decretalen Dinge enthalten, welche nicht gut seien, sondern nur, dass sie nicht überall mit den heiligen Kanones übereinstimmen; es verhalte sich mit ihnen, wie mit dem mosaischen Gesetz, das der Apostel recht und gut nenne, aber nur für die Zeiten des alten Bundes. Die Schreiben der alten Päpste seien gut für ihre Zeiten gewesen, seitdem aber durch allgemeine Kirchenversammlungen bleibende Gesetze eingeführt worden seien, müsse man sich an diese halten [1]. Diessmal war der Sieg auf der Seite des Erzbischofs, seine Vertheidigung der Metropolitanrechte wurde mit dem glänzendsten Erfolg gekrönt. Die Synode zu Doucy im Jahr 871 liess sich durch die Appellation Hinkmars an den Papst nicht abhalten, den in seinem Ungehorsam beharrenden Bischof zur Verantwortung zu ziehen, da nach den Kirchengesetzen jeder zuerst innerhalb seiner Provinz angeklagt und gerichtet werden müsse, und das Absetzungsurtheil über ihn auszusprechen. Der Versuch, welchen

1) Man vgl. besonders c. 10 f. 20 f.

der Papst noch machte, die Sache zu einer neuen Untersuchung nach Rom zu ziehen, gab dem Erzbischof Hinkmar nur Gelegenheit, in einem im Namen des Königs verfassten Schreiben dem Papste noch nachdrücklicher entgegenzutreten, worauf Hadrian für gut fand, die Sache fallen zu lassen und die Absetzung des Bischofs stillschweigend anzuerkennen. Noch einmal hatte Hinkmar Veranlassung, den pseudoisidorischen Ansprüchen der Päpste entgegenzutreten, als nach der Ernennung Karls des Kahlen zum Kaiser Papst Johann VIII. den Erzbischof Ansegisus von Sens als Primas und apostolischen Vicar in Gallien und Germanien aufstellte. Da Hinkmar dadurch seine eigenen hierarchischen Plane vereitelt sah, so galt es um so mehr, die Selbstständigkeit der Metropolitanrechte zu wahren. Es geschah diess auf der Synode zu Pontigo im Jahr 876, auf welcher die fränkischen Bischöfe mit Hinkmar an der Spitze nur unter dem Vorbehalt der durch die Kanones den Metropoliten bestimmten Rechte dem päpstlichen Befehle sich fügten [1]. Es hatte diess

1) Vgl. Hincmari tract. ad episcopos de jure Metropolitanorum, cum de primatu Ansegisi ageretur. Opp. 2. S. 719. — Tiefer hat wohl niemand in der ältern Zeit die Tendenz der Decretalen durchschaut als Hinkmar. Er nennt sie (in dem opusc. gegen den Bischof von Laon a. a. O. S. 418. 559) nicht nur eine den Metropoliten gestellte Mäusefalle (*circumposita nobis omnibus Metropolitanis muscipula)*, sondern vergleicht sie auch mit einem am Rande ein wenig mit Honig bestrichenen Giftbecher, und mit dem Apfel, durch welchen der Satan die Stammeltern unter Vorspiegelung der Gabe des ewigen Lebens in die tiefste Sklaverei gestürzt habe. Wenn sein Neffe gewisse Bischöfe zur Annahme jenes Machwerks anreize und zu ihnen spreche: nehmet und verfechtet mit mir diese Decretalen und Ihr werdet niemand unterworfen sein als dem Papst allein, so heisse diess ebenso viel, als wenn er sagte: zerstöret mit mir die göttliche Ordnung, welche einen Unterschied der Würde im bischöflichen Stande eingeführt hat. Ja, man kann es sich kaum anders denken, als dass seine Polemik nicht blos gegen die Gültigkeit sondern auch gegen die Aechtheit gerichtet ist, wenn er sie *decreta sedis Romanae Pontificum commenta* und *figmenta compilata* nennt (a. a. O. c. 46.) und am Schlusse seines im Namen des Königs Karl des Kahlen verfassten Schreibens an den Papst Hadrian sagt: was den ächten Quellen gemäss sei, nehmen sie an, was aber ihnen zuwider von irgend jemand zusammengestoppelt oder erdichtet sei, glauben sie nicht blos verwerfen, sondern auch widerlegen zu müssen. A. a. O. S. 715. Wofür anders konnte er sie halten, als für den schlimmsten Betrug, wenn er in demselben Briefe a. a. O. S. 709 sogar in die Worte ausbricht: *Quis igitur hanc universam legem infernus evomuit? Quis tartarus de suis abditis et tenebrosis*

aber keine weitere Bedeutung. Je mehr bald darauf das regere und geistigere Leben der karolingischen Periode erlosch, wurde man gleichgiltiger gegen das von Hinkmar verfochtene Interesse, die Opposition verstummte, man fügte sich mit schweigender Devotion dem Joche der päpstlichen Herrschaft [1]), und seitdem mit dem Ende des neunten Jahrhunderts systematische Kanonensammlungen entstanden, die einen grossen Theil des Stoffs aus dem Werke Pseudoisidors entlehnten, geschah es durch ihre Vermittlung, dass der Kern der falschen Decretalen ein integrirender Theil des *corpus juris canonici* wurde [2]). Nur einmal noch, mehr als hundert Jahre nach Hinkmar, kam es zu einer sehr ernstlichen Protestation gegen das Kirchenrecht des falschen Isidor. Auch jetzt war Rheims der Ort des neuen Streits, aber der Erzbischof von Rheims war jener Arnulf, welcher von Hugo Capet beschuldigt, die Stadt Rheims an den Herzog Karl von Lothringen verrathen zu haben, im Jahr 991 vor eine Synode in Rheims gestellt wurde, auf welcher seine Vertheidiger sich darauf beriefen, dass seine Sache, wie überhaupt die Angelegenheiten der Bischöfe, vor den römischen Stuhl gehöre, während die Gegner, deren Wortführer der Bischof Arnulf von Orleans war, nur das Kirchenrecht der Synodalkanones gelten liessen.

---

cuniculis eructavit? Der Gedanke an eine solche Unterschiebung lag Hinkmar auch sonst nicht so fern. Auch in dem im Namen Karls des Kahlen an Papst Johann VIII. geschriebenen Briefe (Ep. 47) spricht er von *epistolae missae quasi ex apostolicae hujus sedis auctoritate ac nomine*, *quas tenoris inconvenientia hanc sanctam et discretissimam sedem non misisse ostendit.* Er glaube, dass diese Briefe *nec auctoritate apostolica fuisse missas*, *sed compilatas quorumque vafricia. Non enim sibi ipsi sedes apostolica potest esse contraria vel diversa* a. a. O. S. 778. Dass er in der Aufdeckung des Betrugs nicht weiter gieng, hatte seinen Grund darin, dass er sie theils selbst für seine hierarchischen Bestrebungen benützte, und mit so vielem ganz einverstanden war, theils überhaupt an einer solchen Fälschung keinen so grossen Anstoss nahm. Steht doch er, der Bestreiter der Decretalen, im Verdacht, für die Primatialwürde seines erzbischöflichen Stuhls in Rheims sich auf ein Schreiben des römischen Bischofs Hormisdas berufen zu haben, dessen Verfasser er selbst war. Vgl. Weizsäcker in der Abh. in Niedner's Zeitschr. S. 358. 381. 388. Roth, Gesch. des Benef.-Wesens S. 462.

1) Die Synode zu Tribus im Jahr 895 wollte, um nur die *humilitas* mit der *mansuetudo* zu vereinigen, *licet vix ferendum ab illa sancta sede imponatur jugum*, auch diess *pia devotione* sich gefallen lassen. Wasserschleben Beitr. S. 88.

2) Vgl. Wasserschleben a. a. O. S. 90 f.

Und nicht blos vom Standpunkt der alten Kanones aus wurden die Vorrechte der römischen Kirche bestritten, sondern man hielt dem Papstthum auch die Sittenlosigkeit und Unwissenheit vor, durch welche mehrere Päpste der letzten Zeit sich vor aller Welt so verächtlich gemacht haben, dass es nur als empörend erscheinen könne, wenn so viele Priester Gottes in der ganzen Welt unter solchen *monstra* stehen sollen. Ja selbst daran wurde erinnert, dass die Verhältnisse Roms überhaupt nicht solcher Art seien, dass die Unabhängigkeit der Kirche damit bestehen könne, wenn sie ihre Richtersprüche immer in Rom holen müsse. Wie diess möglich sei, wenn Rom selbst einem Barbaren unterworfen, den Herrscherlaunen desselben fröhnen und seine geistliche Gewalt zum Vortheil barbarischen Ehrgeizes misbrauchen müsse? Es sei schon soweit gekommen, dass die Völker und Kirchen von Rom sich losreissen [1].

---

1) Vgl. die von Gerbert abgefassten Acten der Rheimser Synode in Pertz Mon. Germ. hist. Script. T. III. S. 658—686. Die Rede des Erzbischofs Arnulf von Orleans, des Hauptwortführers der französischen Bischöfe, enthält das Stärkste, was gegen das damalige in der öffentlichen Meinung sosehr in Miscredit gekommene Rom und die auf das pseudoisidorische Kirchenrecht sich stützende Auctorität der römischen Kirche gesagt werden konnte. A. a. O. S. 671—677. Die Antwort auf Arnulfs Rede und das wahre Gegenstück zu ihr ist das Schreiben Leo's an die Könige Hugo und Robert als der kurze Ausdruck dessen, womit die römische Anmaassung alle gegen sie erhobenen Einwürfe niederschlug. Ein charakteristischer Beleg dafür ist die Erwiederung, die Leo auf die Worte Arnulfs (S. 673): *Cum hoc tempore Romae nullus paene sit, ut fama est, qui litteras didicerit, sine quibus ut scriptum est, vix hostiarius efficitur, qua fronte aliquis eorum docere audebit, quod minime didicit?* gab S. 687: *Quia vicarii Petri et ejus discipuli nolunt habere magistrum Platonem, neque Virgilium, neque Terentium, neque ceteros pecudes philosophorum — dicitis eos nec hostiarios debere esse. — Pro qua re sciatis — Petrus non novit talia et hostiarius caeli effectus est.* Den Vorwurf, dass in Rom alles um Geld feil sei, die *judicia ad nummorum quantitatem* abgewogen werden, der Papst sich bestechen lasse, Geschenke annehme, weist der Abt Leo als ein Unrecht gegen den Herrn der Kirche zurück, welcher ja auch *a magis oblata sibi munera non respuit.* A. a. O. — Unter den Zeugnissen gegen die unbedingte Anerkennung der Superiorität des römischen Stuhls verdient auch das des Erzbischofs Elipandus von Toledo in seinem Schreiben an den Häretiker Migetius (in Florenz España sagrada T. V. S. 543) bemerkt zu werden. Auf die Behauptung des Migetius, *quia in sola Roma sit potestas Dei, in qua Christus habitat — et quia ipsa sit tantum ecclesia catholica ubi omnes sancti sunt, absque macula et ruga, et quia de ea sola dicatur: tu es*

Die französischen Bischöfe hielten damals noch fest gegen den Papst zusammen, liessen aber doch bald darauf den Abt Leo als Stellvertreter des Papstes erklären, dass, weil überhaupt in der Kirche nichts ohne Zucht und Gliederung sein könne, auch sie sich unterwerfen müssen; wenn auch die römische Kirche manchmal wanke, so richte sie sich doch stets wieder auf, ihre Vorrechte seien dem Stuhl Petri von Christus selbst übertragen, nicht von den Synoden, man möge sie antasten, aber auf eine andere Kirche können sie nicht übertragen werden, man möge an ihnen rütteln, aber man könne sie nicht umstürzen [1]. Die Verhältnisse brachten es von selbst so mit sich, dass auch der hier zuletzt noch so energisch erhobene Widerspruch völlig wirkungslos verhallte. Alle Beschlüsse der Rheimser Synode vom Jahr 991 wurden umgestossen, Arnulf nahm seinen erzbischöflichen Stuhl wieder ein, Gerbert musste ihn verlassen und wenn auch der Letztere nicht lange nachher trotz seiner früheren Opposition selbst den päpstlichen Stuhl bestieg, so sah man an ihm nur um so klarer, wie der über-

---

Petrus etc. et quia non intrabit in ea aliquid coinquinatum, et faciens abominationem et mendacium: et quia ipsa est Jerusalem nova, quam vidit Joannes descendentem de coelo, erwidert Elipandus a. a. O. S. 553: nicht von Rom allein habe der Herr zu Petrus gesagt: *tu es Petrus, scilicet firmitas fidei* u. s. w., sondern von der allgemeinen katholischen, durch den ganzen Erdkreis im Frieden verbreiteten Kirche, von welcher der Herr selbst sage Matth. 8, 11 f.: Sage Migetius, dass Rom die Kirche ohne Makel und Runzel sei, in die nichts Unreines komme, so müsse er fragen: *si ita est, quare Liberius ejusdem ecclesiae pontifex inter haereticos damnatus est? Cur beatus Gregorius tot sceleratos homines in Roma fuisse protestatur?*

1) Man vgl. wie in den Decretalen die Pflicht der Unterordnung unter den Papst durch die Idee des hierarchischen Organismus motivirt wird, Ep. Dionysii Papae S. 189. *Ad hoc divinae dispensationis provisio gradus et diversos constituit ordines esse distinctos ut, dum reverentiam minores potioribus exhiberent et potiores minoribus dilectionem impenderent, una concordiae fieret ex diversitate contextio, et recte officiorum generaretur administratio singulorum. Neque enim universitas alia poterat ratione subsistere, nisi hujusmodi magnus eam differentiae ordo servaret. Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari vel vivere non potest, coelestium militiarum exemplar nos instruit. — Si ergo inter eos, qui sine peccato sunt, ista constat esse distinctio, quis hominum abnuat huic se libenter dispositioni submittere? — Unumquodque tunc salubriter completur officium, cum fuerit unus, ad quem possit recurrere praepositus.*

wiegende Zug der Zeit nach einem Mittelpunkt der Einheit seine endliche Befriedigung nur in der römischen Kirche fand.

3. Das Verhältniss der Kirche zum Staat.

Während auf der Grundlage des hiemit nach seinen wesentlichsten Bestimmungen entwickelten hierarchischen Systems die Kirche in ihren Häuptern, den Bischöfen, sich von der weltlichen Macht unabhängig zu machen und sich zu einem selbstständigen in ihrem eigenen Princip begründeten Organismus zu gestalten suchte, wurde sie auf der andern Seite durch ihren unzertrennlichen Zusammenhang mit dem Staat in Verhältnisse hineingezogen, die sie nicht nur in eine sehr tief eingreifende Abhängigkeit von der weltlichen Macht versetzten, sondern auch ihr einen sehr vorherrschenden weltlichen Charakter gaben. Der Grund hievon lag darin, dass die Kirche auch nach weltlicher Macht strebte und ihre geistliche Gewalt auf den Besitz von Hab' und Gut zu gründen suchte. Eine Reihe von Veränderungen, die auf Kirche und Staat den wichtigsten Einfluss hatten, hängt einzig und allein an dem Kirchengut, das im Abendland in den durch die Völkerwanderung neu entstandenen Reichen, und vor allem in denjenigen, von welchen vorzugsweise die Entwicklung der politischen und kirchlichen Verhältnisse des germanischen Mittelalters ausgieng, durch die Freigebigkeit der neubekehrten Stämme die ansehnlichste Erweiterung erhielt. In Gallien, wo die Kirche schon unter der römischen Herrschaft einen reichen Güterbesitz sich erworben hatte, war derselbe nach der fränkischen Eroberung durch die Schenkungen der merovingischen Könige von Chlodwig an und durch Stiftungen von Privatpersonen so angewachsen, dass man eher zu wenig als zu viel zu sagen glaubt, wenn man annimmt, dass zu Ende des siebenten Jahrhunderts ein Dritttheil alles Grundeigenthums in Gallien Kirchengut gewesen sei [1]. Dieser übermässige Besitzstand der Kirche rief eine Maassregel von Seiten des Staates hervor, die ganz darauf berechnet war, dem dadurch entstandenen Missverhältniss zu begegnen. Gewöhnlich schreibt man sie dem in der Tradition der Kirche so übel berüchtigten Karl Martell zu. Allein so gewaltsam Karl Mar-

1) Vergl. P. Roth, Geschichte des Beneficialwesens von den ältesten Zeiten bis in's zehnte Jahrhundert. 1850. S. 249.

tell in die innern Verhältnisse der Kirche eingriff und so sehr die Kirche besonders durch die Willkür, mit welcher er bei der Besetzung der Bisthümer und geistlichen Stellen verfuhr, ihre Selbstständigkeit verlor und in ihrem ganzen Zustand sich verschlimmerte, so lässt sich doch eine Einziehung des Kirchenguts, wie sie unter seinen Söhnen stattfand, unter seiner Regierung nicht nachweisen. An die Stelle einzelner vorübergehender und partieller Eingriffe in das Kirchengut, wie sie bisher vorkamen, trat unter Pipin eine allgemeine nach einer bestimmten Norm durchgeführte und selbst als gesetzlich anerkannte Säcularisation des Kirchenguts[1]. Sie sprach dem Staat das Recht auf alles Kirchengut zu und stellte es seiner Entscheidung anheim, welche Theile desselben den einzelnen kirchlichen Instituten bleiben sollten, nur soweit sollte sie sich nicht erstrecken, dass diese selbst Mangel litten. Die Verfügung sollte zwar nur eine temporäre sein, sofern der Beliehene das Gut der Kirche nur für Lebenszeit behielt, dem König war aber zugleich das Recht vorbehalten, das durch den Tod des Inhabers heimgefallene Kirchengut wieder zu verleihen[2]. Dass der Kirche selbst

---

1) Dass das damals Verfügte nicht von einer Restitution, sondern einer Säcularisation zu verstehen ist, ist erst von Roth a. a. O. S. 313 f. richtig erkannt und festgestellt worden. Der Hass der Kirche wegen dieser vom Staat erlittenen Beeinträchtigung fiel von Pipin auf Karl Martell zurück. Darauf bezieht sich die Erzählung, der Bischof Eucharius von Orleans habe eine Vision gehabt, in welcher er Karl Martell dafür die Höllenpein erdulden sah, dass er das Kirchengut angegriffen und vertheilt habe. Nach Roth a. a. O. S. 327 f. hätte Hinkmar von Rheims diese Fiction erfunden, um den Söhnen Ludwigs des Frommen Schrecken einzujagen.

2) *Statuimus quoque*, lautet diese Bestimmung des Capitulare Liftinense Karlomanni Principis a. 743 bei Pertz Monum. Germ. hist. T. M. Leg. 1. S. 18 *cum consilio servorum Dei et populi christiani propter imminentia bella et persecutiones ceterarum gentium, quae in circuitu nostro sunt, ut sub precario* (d. h. in der Form einer precaria, als einer freiwilligen Verleihung, bei welcher das Recht des Besitzes bei der Kirche bleibt und das von ihr Verliehene nur die Nutzniessung ist) *et censu aliquam partem ecclesialis pecuniae* (d. h. des Vermögens überhaupt) *in adjutorium exercitus nostri cum indulgentia Dei aliquanto retineamus ea conditione, ut annis singulis de unaquaque casata* (Haushaltung) *solidus, id est, duodecim denarii ad ecclesiam vel ad monasterium reddatur; eo modo, ut si moriatur ille, cui pecunia commodata fuit, ecclesia cum propria pecunia revestita sit. Et iterum, si necessitas cogat, ut princeps jubeat, precarium renovetur et rescribatur novum. Et omnino observetur, ut ecclesia vel monasteria penuriam et pau-*

die Unvermeidlichkeit dieser Maassregel einleuchtete, zu welcher sie auf der Synode zu Litiliä [1]) im Jahr 743 ihre Einwilligung zu geben nicht umhin konnte, beweist am deutlichsten, wie tief sie in den Verhältnissen jener Zeit begründet war. Die Ursache ihrer Nothwendigkeit lag in der fränkischen Heerverfassung. Je grösser der Grundbesitz der Kirche war und je gewöhnlicher es wurde, dass Freie, die kein selbstständiges Grundeigenthum besassen, sich an einen grösseren Grundbesitzer anschlossen, um so schwieriger wurde es, die unter dem Schutze der kirchlichen Privilegien stehenden Heerpflichtigen für den Kriegsdienst herbeizuziehen. Karl Martell half sich dadurch, dass er Bisthümer und Abteien mit Personen besetzte, die willfährig genug waren, seinen Forderungen entgegenzukommen und ihn für seine Zwecke über das Kirchengut verfügen zu lassen. Es entstand hieraus im achten Jahrhundert die Sitte, dass die hohen Geistlichen selbst, als Anführer der auf den Gütern der Kirche lebenden Freien, persönlichen Antheil an den Kriegszügen nahmen. Nachdem durch die Reformen des Bonifacius die fränkische Kirche neu organisirt worden war und die Kirchenzucht sich befestigt hatte, erschien die förmliche Einziehung eines grossen Theils des Kirchenguts als das zweckmässigste Mittel, das Interesse des Staats mit dem der Kirche auszugleichen. Die wichtigste Folge dieser Säcularisation war die allgemeinere Einführung des Beneficienwesens. Die eingezogenen in die freie Disposition des Staats gestellten Kirchengüter wurden nun als Beneficien, d. h. als ein nicht erblicher, sondern blos lebenslänglicher, nach dem Ableben des Besitzers an den ursprünglichen Eigenthümer zurückfallender Besitz an solche vergeben, die dadurch in Stand gesetzt werden sollten als Seniores durch ein zahlreiches Gefolge das fränkische Heer zu verstärken. Das durch die Beneficienverleihung sich bildende Seniorat musste auf der einen Seite in demselben Verhältniss, in welchem es zu höherer Bedeutung gelangte, die Schwächung der königlichen Gewalt zur Folge haben, auf der an-

---

pertatem non patiantur, quorum pecunia in precario praestita sit. Sed si paupertas cogat, ecclesiae et domui Dei reddatur integra possessio. Das Neue und Eigenthümliche ist, dass der König über das gesammte Kirchengut verfügt.

1) Eine königliche Villa in der Diöcese Cambrai. Vgl. Hefele, Conciliengesch. 3ter Bd. S. 467.

dern Seite wurde aber der darauf beruhende Lehensverband die allgemeine Rechtsform, in welcher der Niedere dem Höheren sich unterordnete. Auch die Kirche konnte sich derselben nicht entziehen. Wie der Grundbesitz der Kirche die Bischöfe den weltlichen Grossen als den mächtigsten Grundbesitzern in gleicher politischer Bedeutung zur Seite stellte, so mussten auch sie den König als den obersten Lehensherrn anerkennen und sie konnten ihr geistliches Amt wegen des zu demselben gehörenden weltlichen Besitzes nur unter der Bedingung übernehmen, dass auch sie in die Hände des Landesherrn den gewöhnlichen Vasalleneid ablegten. So ungeistlich es auch den fränkischen Bischöfen noch um die Mitte des neunten Jahrhunderts, wo, wie es scheint, diese Sitte noch ziemlich neu war, erscheinen mochte, ihre priesterliche, mit dem heiligen Chrisma gesalbte, Brod und Wein zum Leib und Blut des Herrn weihende Hand in die weltliche Laienhand zu legen[1]), so sprach doch selbst der Erzbischof Hinkmar die praktische Bedeutung des Lehenseides sehr entschieden aus, wenn er das Ansinnen des Papstes, sich dem Landesherrn zu widersetzen, mit der Erklärung zurückwies, die Folge hievon würde nur sein, dass der König den ungehorsamen Bischöfen ihre Güter und Leute entziehe, und ihnen die blosse Kirche zum Singen lasse [2]). Die Belehnung mit Stab und Ring war auch in Deutschland seit Otto I. die gewöhnliche Form, durch welche die Bischöfe in die ihnen von dem König als dem Lehensherrn verliehene geistliche Stelle eingesetzt wurden. Die neugestifteten deutschen Bisthümer insbesondere waren durch die Freigebigkeit der deutschen Könige mit einem so reichen Güterbesitz versehen, selbst mit Grafschaften und Herzogthümern belehnt und mit verschiedenen Rechten und Privilegien, den sogenannten Regalien, beschenkt worden, dass bei der Verleihung einer geistlichen Stelle sehr natürlich die Belehnung mit dem zu ihr

---

1) In dem wahrscheinlich von Hinkmar verfassten Schreiben der im Jahr 858 zu Carisiacum versammelten Bischöfe an den König Ludwig den Deutschen. Vgl. Gieseler a. a. O. 2, 1. S. 246.

2) Vergl. das Schreiben Hinkmars an Papst Hadrian II. Opp. 2. Seite 689, in welchem er dem König Karl dem Kahlen die Drohung in den Mund legt gegen ihn, den Erzb.: *si in mea sententia permanerem, ad altare ecclesiae cantare possem, de rebus vero et hominibus nullam potestatem haberem.* S. 697.

gehörenden weltlichen Gut als die Hauptsache betrachtet wurde, um die es sich handelte. Wie die Herzogthümer und Grafschaften, so wurden auch die Bisthümer und Abteien von dem König als Lehen verliehen [1]. Schon seit Karl dem Grossen war daher nichts gewöhnlicher als dass die Könige die Bischöfe nach freier Willkür ernannten, wenn auch bisweilen noch der Schein einer kanonischen Wahl beibehalten wurde [1]. Durch die Art und Weise ihrer Ernennung traten die Bischöfe in dasselbe Verhältniss ein, in welchem die weltlichen Grossen als Vasallen zu dem König standen, auch sie hatten daher alle Dienste zu leisten, die der Lehensverband mit sich brachte, so wenig sie sich auch mit ihrer geistlichen Würde zu vertragen schienen. So ernstlich noch Karl der Grosse den Klerikern verboten hatte, Waffen zu tragen, und in den Krieg zu ziehen, so waren doch jetzt selbst die Bischöfe der Pflicht nicht enthoben, in eigener Person mit ihrer Dienstmannschaft dem allgemeinen Heerbann zu folgen. Sie führten, wie in der einen Hand den Krummstab, so in der andern das Schwert. Seit der Mitte des neunten Jahrhunderts nahmen Bischöfe regelmässig an allen Kriegen und Schlachten Theil. So sehr durch alles diess die Bischöfe in ein Abhängigkeitsverhältniss versetzt wurden, das in so vielfacher Beziehung als eine Herabwürdigung des geistlichen Amtes erscheinen musste, so gross waren auf der andern Seite nicht blos die äussern Vortheile, die sie als Lehensträger der Krone genossen, sondern auch die Vorrechte und Auszeichnungen, die in ihnen dem höhern Klerus zu Theil wurden. Die Lehensverfassung war in der That die vollkommene weltliche Parallele zu dem geistlichen Organismus der Kirche; das eine System wie das andere beruhte auf derselben allgemeinen Rechtsanschauung, der Idee eines Verhältnisses, in welchem der unter einem Höhern stehende für seine Unterordnung sich dadurch entschädigt sieht, dass auch zu ihm hinwiederum Andere in demselben Verhältniss der Unterordnung

1) Ueber die strenge Form des Lehensverhältnisses vergl. man Giesebrecht a. a. O. S. 290. In einem Schreiben an den Erzbischof Hermann von Cöln im Jahr 921 nannte es Papst Johann X. eine *prisca consuetudo*, *qualiter nullus alicui clerico episcopatum conferre debeat, nisi rex. Jaffé Reg. Pontif. Rom.* no. 2731. Giesebrecht a. a. O. S. 804. So ausschliesslich kam somit damals noch das Recht der Ernennung der Bischöfe den Königen zu.

stehen [1]. Die Bischöfe waren nicht blos Lehensträger der Krone, sie waren selbst auch wieder Lehensherren, die eine grössere oder geringere Zahl von Lehensleuten unter sich hatten. Laien wurden Vasallen der Bischöfe und erhielten Kirchengüter als Lehen, wie namentlich die Advokaten oder Schirmvögte der Kirche; selbst Grafen wurden Dienstmannen der Kirche oder der Bischöfe, indem sie sich für ihre im Kriege geleisteten Dienste mit Gütern belehnen liessen. So bildete sich um die Bischöfe, nachdem sie einmal durch den reichen Güterbesitz der Kirche weltliche Fürsten geworden waren, ein ähnlicher, mit denselben Aemtern ausgestatteter Hofstaat, wie der der Könige und Fürsten war. Weit wichtiger aber als dieser äussere Glanz war die politische Bedeutung, mit welcher die Bischöfe als die ersten Lehensträger des Reichs den weltlichen Grossen zur Seite standen. Die freiere Verfassung des neuentstandenen germanischen Reichs, in welcher die Freien als solche auch einen selbstständigen Antheil an der Berathung der öffentlichen Angelegenheiten hatten, gab auch den Bischöfen eine politische Stellung. Sie wurden als ein integrirender Bestandtheil der Nationalgemeinde betrachtet und waren ebendesswegen stehende Mitglieder der Reichsversammlungen, auf welchen sie als geistlicher Stand sogar die erste Rolle unter den Reichsständen einnahmen. Wie auf den Reichstagen auch über kirchliche Gegenstände verhandelt wurde, so nahmen dagegen die Bischöfe auch an der Berathung aller politischen Angelegenheiten Theil; erst Karl der Grosse machte den Anfang, die Bischöfe und Aebte von den Laien, den Richtern und Grafen, zu trennen, und beide Stände ihre Angelegenheiten besonders berathen zu lassen. Je höher in der Folge die Bedeutung der Bischöfe stieg und je enger sie als Lehensträger des Reichs mit der sich ausbildenden Lehensverfassung verflochten wurden, um so grösser wurde auch der politische Einfluss, welchen besonders in Deutschland die höher stehenden Bischöfe ausübten. Nicht selten waren es die Bischöfe, welche sowohl in ihrem als dem

---

1) Was die Decretalen so ausdrücken: *Nam et qui se scit aliis esse praepositum non moleste ferat aliquem esse sibi praelatum. Vigilii ep. ad Profuturum* c. 7. Es findet diess ganz auch auf das Lehenssystem seine Anwendung. Der Höhere wie der Niedere ist ein die Einheit des Ganzen vermittelndes Glied.

allgemeinen Interesse auf den Reichstagen den Herzogen und Grafen das Gleichgewicht hielten, in den wichtigsten Angelegenheiten den Ausschlag gaben und in kritische Epochen der deutschen Reichsgeschichte sehr entscheidend eingriffen, wie namentlich die Erzbischöfe von Mainz und Cöln [1]. Da ferner die zur Führung der Geschäfte nöthige Bildung und Kenntniss nur bei der Geistlichkeit zu finden war, so trug auch die Beziehung, in welche Bischöfe und Kleriker zum Hofe zu stehen kamen, zu ihrer kirchlich-politischen Stellung sehr Vieles bei. Unter Karl dem Grossen stellte sich der geistlich-weltliche Charakter des Reichs auch in der

---

1) Ueber ein Jahrhundert lang, bemerkt Giesebrecht a. a. O. S. 439 zu den Jahren 955—960, geht die Geschichte der deutschen Kirche fast ganz in die Reichsgeschichte auf und diese ist zum guten Theil in jener enthalten. Das ganze Reichsregiment nahm einen überwiegend kirchlichen Charakter an, und die deutschen Bischöfe erhielten ihre hauptsächliche Bedeutung gerade durch die Stellung, die sie in dem Reiche bekleideten. Zugleich widerspricht aber auch Giesebrecht der Behauptung, das deutsche Reich sei aus dem Organismus der römisch-katholischen Kirche erwachsen und die Idee eines einigen deutschen Volkes sei gleichsam im Schoosse der römischen Kirche ausgebildet und von ihr in's Leben gerufen worden. Erst als die Könige mit den Herzogen, Pfalzgrafen und Grafen das Reich nicht mehr zu regieren vermochten, haben sie angefangen, mit den Bischöfen zu regieren und die nationalen Ideen der Krone mit den weltumfassenden Anschauungen der katholischen Kirche verbunden. So habe sich im Grunde erst aus dem deutschen Reich eine deutsche Kirche entwickelt. Auf dem Bunde, welchen namentlich unter Otto I. Reich und Kirche, Kaiser und Klerus in dem Bewusstsein der Einheit der beiderseitigen Interessen mit einander schlossen, habe es vornehmlich beruht, dass der Episcopat in Deutschland zu einer grössern weltlichen Macht gelangte als in den andern Ländern Europa's und eine selbstständige fürstliche Macht viele Jahrhunderte hindurch behauptete, auf ihm nicht minder, dass das Kaiserthum seine alte Bedeutung verlor, sobald die Kirchenfürsten einen mächtigeren Herrn über sich erkannten als den Kaiser; a. a. O. S. 444. Unter den folgenden Kaisern führte insbesondere Heinrich II. das Regiment im engsten Bunde mit der Kirche und der Geistlichkeit, die er als seine Stütze gegen den Adel betrachtete. Ein nicht unwichtiges Glied der Vermittlung war in dieser Beziehung die durch den Erzbischof Bruno neuorganisirte Hofkapelle, in welcher junge Kleriker meist aus den ersten Geschlechtern in der unmittelbaren Nähe des Königs für die Kanzleigeschäfte sich bildeten. Eingeweiht in die politischen Grundsätze des Reichs und des Königs wirkten sie sodann als Bischöfe im Interesse desselben. Vgl. Giesebrecht a. a. O. 1. 320. 329. 2. S. 77. 277.

zahlreichen Hofgeistlichkeit dar, die er um seine Person vereinigte. An der Spitze derselben stand der Erzkapellan oder Erzkanzler, durch dessen Hand alle kirchlichen Sachen an den Kaiser gingen. Nach der Auflösung des karolingischen Reichs nannten sich die Erzbischöfe von Mainz, Cöln, Trier, Salzburg, Erzkanzler des Reichs. Um die Reichskanzlei besser zu organisiren, ernannte Otto I. seinen Bruder Bruno, den Erzbischof von Cöln, zum alleinigen Erzkanzler, welches Amt sodann auf den zum Erzbischof von Mainz erhobenen Sohn Otto's Wilhelm überging, und seitdem mit dem Erzbisthum Mainz verbunden blieb [1]. So sehr aber alles dieses dazu beitrug, das Ansehen, die Macht und den Einfluss der Bischöfe zu erhöhen, so klar stellte sich dadurch nur heraus, wie eng gerade in ihnen, den Häuptern der Kirche, Geistliches und Weltliches mit einander verwachsen und verschlungen war. Wie auffallend trat in dem doppelten Charakter, welcher in den Bischöfen zu unterscheiden war, der geistliche gegen den weltlichen zurück! Die Hirten der Gemeinde waren weltliche Herrn, Lehensträger und Lehensherrn, Reichsstände und Reichsfürsten: was war natürlicher, als dass der weltliche Glanz, der sie umstrahlte, ihr kirchliches Bewusstsein schwächte und verdunkelte? Die Kirche hatte es sich recht gerne gefallen lassen, alles, was zu ihrer weltlichen Ausstattung gehörte, von der weltlichen Macht anzunehmen; aber welcher tiefen Abhängigkeit musste sie sich bewusst sein, wenn sie selbst das Zeichen ihres geistlichen Amtes aus der Hand des Lehensherrn empfing, der sie mit seinem weltlichen Gut belehnte? Während also die Kirche auf der einen Seite mit aller Macht darnach strebte, sich in sich selbst zusammenzunehmen und abzuschliessen und alle Theile ihres vielgegliederten Organismus zur strengsten Einheit mit dem alles beherrschenden Oberhaupt zu verknüpfen, gibt sie sich auf der andern Seite dem nicht minder überwiegenden Zuge hin, sich in die Welt zu vertiefen, Abhängigkeitsverhältnisse verschiedener Art einzugehen und in der Bereicherung mit weltlichem Gut die erste Bedingung ihrer Existenz und Wirksamkeit zu sehen. Es konnte nicht anders sein, als dass Richtungen so entgegengesetzter Art in Widerstreit mit einander geriethen. Die Frage musste daher erst noch zur Sprache kommen,

1) Vgl. Giesebrecht a. a. O. S. 188 f. 322 f. 485 f.

wie die Kirche beides in sich vereinigen kann, das Geistliche und das Weltliche, ob es ihr möglich ist, in ihrer Abhängigkeit von der weltlichen Gewalt ihre geistliche Unabhängigkeit zu behaupten. Die Frage wäre einfach entschieden, wenn nur das Eine ohne das Andere sein könnte, und es nicht um so schwieriger wäre, beides auseinanderzuhalten, je tiefer es gegenseitig in einander eingreift.

Da das Verhältniss der geistlichen und der weltlichen Macht in der höchsten Region, da, wo es in den Häuptern der Kirche und des Staats zur Anschauung kam, zwei so verschiedene einander widerstreitende Seiten hatte, so musste auch in allen untergeordneten Verhältnissen, wo Kirche und Staat mit einander in Berührung kamen, derselbe Conflikt entgegengesetzter Interessen entstehen. Die verschiedenen Beziehungen, in welchen in den Verhältnissen des socialen Lebens Kirche und Staat zu einander standen, wie in allem demjenigen, was sich auf das Güter- und Gerichtswesen der Kirche bezog, konnten nur durch positive Rechtsbestimmungen festgestellt werden. Aber nach welchem Prinzip sollten sie gegeben werden, wenn das Verhältniss zwischen Kirche und Staat überhaupt noch so unbestimmt war? Auf der einen Seite war es die Kirche, die für alle ihre Güter und Personen das Recht ihrer geistlichen Unabhängigkeit geltend machte, auf der andern der Staat, welcher seiner oberherrlichen Autorität auch der Kirche gegenüber nichts entzogen wissen wollte, und die von der Kirche angesprochenen Privilegien nur innerhalb bestimmter, aber nicht allgemein annerkannter Grenzen gelten liess. Da alles diess noch sehr schwankend und unsicher war, so ist es nicht nöthig, hier weiter dabei zu verweilen.

Es ist nur ein anderer Gesichtspunkt, unter welchen das Verhältniss der Kirche und des Staats, der geistlichen und der weltlichen Macht, auf das man in letzter Beziehung immer wieder zurückgehen muss, gestellt wird, wenn es auch noch als der Gegensatz der Kleriker und der Laien aufzufassen ist. Auch hier lassen sich die zwei divergirenden Richtungen unterscheiden, von welchen schon die Rede war. Auf der einen Seite ging der im Klerus sich weiter entwickelnde Organisationstrieb dahin, sich vom Laienstande abzusondern und in Gegensatz zu demselben zu setzen, auf der andern war doch alles nur darauf berechnet, auf die Laien einzu-

wirken, und das Abhängigkeitsverhältniss, in welchem sie zum Klerus standen, noch allgemeiner und durchgreifender zu machen.

Die erstere Richtung stellt sich in der *vita canonica* und in dem Cölibat der Kleriker dar.

So oft in dem Klerus das Bedürfniss einer Reform und ein ernsteres und tieferes Bewusstsein seiner geistlichen Bestimmung erwachte, konnte er das Vorbild und Ziel seines Strebens nur in dem Mönchsleben und in einer Annäherung an die Vollkommenheit desselben erblicken. Daraus ging auch die von dem Bischof Chrodegang von Metz (vom Jahr 742—766) eingeführte kanonische Lebensweise hervor. Die Kleriker einer Kathedralkirche wohnten und lebten wie Mönche zusammen und versammelten sich auf dieselbe Weise, wie diess in den Klöstern die stehende Ordnung war, zu den vorgeschriebenen Stunden, nach welchen die verschiedenen Verrichtungen des geistlichen Tagewerks in seinem bestimmten Cyclus von einer Mitternacht zur andern abgetheilt waren. Das klösterliche Zusammenleben, zu welchem sich schon früher einzelne Bischöfe, wie namentlich Augustin und Eusebius von Vercelli mit ihren Klerikern vereinigt hatten, sollte jetzt, wie diess auch durch Verordnungen Karls des Grossen und Ludwigs des Frommen befohlen wurde, die allgemeine Regel sein, nach welcher der Bischof seine Kleriker ebenso regierte, wie der Abt die Mönche. Kleriker, welche diese Lebensordnung befolgten, waren jetzt als die *regulariter* oder *canonice* lebenden, die eigentlichen *Canonici*. Die neue Regel bewirkte, dass die Bischöfe mit den ihr Domkapitel bildenden Klerikern sich enger zusammenschlossen; aber der kollegialische Verein gab auch den Klerikern den Bischöfen gegenüber eine Selbstständigkeit, die es ihnen möglich machte, sich des Zwangs der kanonischen Lebensweise mehr und mehr zu entbinden. Nachdem die Domkapitel zuerst die von den Tafelgütern des Bischofs abgesonderten Kapitelgüter in ihre eigene Verwaltung genommen hatten, löste sich ein Stück nach dem andern von dem gemeinsamen Leben ab und es blieb zuletzt neben den von dem Mönchsleben entlehnten Namen *monasterium, fratres, capitula, decani, praepositi* u. s. w. nur die höhere Achtung, in welcher auch in der Folge noch die *regulares* standen, und die unabhängigere, genauer fixirte, durch eigene Präbenden gegen die Willkür der Bischöfe geschützte Stellung der Mitglieder eines Domkapitels.

Der Cölibat sollte von Anfang an die die Kleriker, wie die Mönche, von den Laien trennende Scheidewand sein. Die Vollziehung des Cölibatgesetzes stand aber noch immer auf demselben Punkte, wie in der vorigen Periode. Das Gesetz galt nur soweit, um als halbe Maassregel durch seine Befolgung wie durch seine Uebertretung das öffentliche Aergerniss zu vergrössern, das in einer an sittliche Ordnung noch so wenig gewöhnten Zeit die alle Schranken der Zucht und Scham überschreitende Unkeuschheit der Kleriker gab. Da man nur zwischen zwei Uebeln wählen zu können schien, so war man gegen die Priesterehe als das kleinere um so duldsamer; viele Kleriker lebten noch im eilften Jahrhundert, besonders in Deutschland und Italien, im ordentlichen Ehestand. Aber auch von dieser Seite erhielt die Kirche, nachdem sie die Erfahrung gemacht hatte, welche Gefahr dem Kirchengut von den verheiratheten Klerikern drohe, welche die als Beneficien zu ihren Stellen gehörenden Güter als Erbgut für ihre Kinder an sich zu bringen suchten [1]), nur ein neues, durch ein so gewichtiges Interesse verstärktes Motiv, mit allem Nachdruck auf die allgemeine Durchführung des Cölibatgesetzes zu dringen. In dem Eifer, mit welchem schon unter Leo IX. und Nikolaus II. Priesterehe und Concubinat als eines und dasselbe mit dem dafür neugebrauchten Namen der nicolaitischen Ketzerei bekämpft wurden, kündigte sich schon die Schärfe des hildebrandischen Geistes an. Vergebens machte der unbekannte Verfasser des dem Bischof Ulrich von Augsburg beigelegten, wahrscheinlich an Nikolaus II. gerichteten Schreibens auf die schlimmen Folgen aufmerksam, die der Grundsatz haben musste, dass es *honestius* sei, *pluribus occulte implicari, quam aperte cum una ligari.* Auch der Widerstand, welchen der mailändische Klerus dem Cölibatgesetz entgegensetzte, diente, trotz des guten Zeugnisses, das die verehlichten Kleriker in Mailand und Turin durch ihre Bildung und Sittenzucht für die Priesterehe gaben, nur dazu, dass auch die ambrosianische Kirche unter das Joch der römischen sich beugen musste. Auf eine sehr bemerkenswerthe

1) Gegen diese Folgen der Priesterehe waren besonders die Beschlüsse der Synode zu Pavia im Jahr 1018 gerichtet, unter Benedikt VIII., dessen Reformbestrebungen auch Heinrich II. kräftig unterstützte. Mansi XIX. S. 343.

Weise hielten die mailändischen Gegner der Priesterehe, an deren Spitze die Kleriker Ariald und Landulf standen, dem Gewicht der paulinischen Aussprüche, auf die sich die Vertheidiger derselben beriefen, die Behauptung entgegen, es sei überhaupt das Alte vergangen und alles neu geworden. Was in der alten Kirche von den Vätern noch erlaubt worden sei, werde jetzt unbedenklich verboten. Die schlagendste Autorität sollte Ambrosius sein; aber auch er hatte, wie die Vertheidiger der Priesterehe geltend machten, den Priestern wenigstens die Monogamie gestattet, aus Rücksicht auf die menschliche Schwachheit [1]). Die damaligen mailändischen Streitigkeiten über die Priesterehe waren schon ein Vorspiel des bald darauf weiter sich erstreckenden Kampfes. Wie in Mailand Adel und Klerus in der Vertheidigung der Priesterehe zusammenhielten, so stüzten sich die römisch-gesinnten Gegner derselben auf die Volkspartei, die als solche mit dem Namen der Patariner bezeichnet wurden [2]). Schon vor Landulf und Ariald war der Kleriker an der mailändischen Domkirche Anselm (der nachmalige Papst Alexander II.) sehr entschieden gegen die verheiratheten Priester aufgetreten, und auch als Bischof von Lucca mit jenen beiden Häuptern der Pataria in enger Verbindung geblieben. Unter Nikolaus II. waren es sodann Anselm und Peter Damiani, der Cardinalbischof von Ostia, welche nach Mailand gesandt, es dahin brachten, dass der Erzbischof Guido mit seinen Klerikern nicht nur der Priesterehe und Simonie entsagte, sondern auch der römischen Kirche

1) Vgl. Giesebr. K.G. 2, 1. S. 328. 330.

2) Vgl. Gfrörer Greg. VII. Bd. 1. S. 568: »Pataria kommt urkundlich in solcher Verbindung vor, dass es unzweifelhaft die Tuchmacherwerkstätte bezeichnet. Nach dem Sinne derer, die den Parteinamen aufbrachten, hiess Pataria allem Anschein nach: alter Tuchlappen und die ursprüngliche Bedeutung von Patarinus war so viel als unser deutsches Wort Lumpp.« Vgl. auch Schmid hist. et doctr. de la secte des Cath. 2. S. 279. Vogel, Peter Damiani S. 21: der Rottengeist tauchte unter den oberitaliänischen Wollenwebern und Handelsleuten auf, und machte sich in Mailand vorzüglich im Tuchmacherviertel heimisch. Verächtlich nannte man die ganze Erregung nach dem verachteten Gewerbe oder dem armseligen Aufzuge der Schwarmgeister die Haderei oder Lumperei; die Gescholtenen machten aber den Schimpfnamen zum Partei- und Ehrennamen. Patariner und Mönche gelten seitdem den Gegnern der Hierarchie als das von Hildebrand befehligte Heer. Gfrörer a. a. O. S. 659.

huldigte und zur Anerkennung ihrer Oberhoheit auf der römischen Synode im Jahr 1059 sich einfand.

Der hohe Vorzug, welchen der Cölibat dem Kleriker vor dem Laien ertheilte, stellte den Unterschied der beiden Stände in seiner ganzen Weite vor Augen; aber es sollte dadurch so wenig eine die Gemeinschaft zwischen beiden aufhebende Kluft befestigt werden, dass vielmehr der Klerus auch im Cölibat nur für den Zweck in sich selbst zurückgehen und die der Idee seines Standes entsprechende Haltung gewinnen wollte, um mit um so grösserer Energie auf die Laienwelt einwirken und das die Laien mit dem Klerus verknüpfende Band der Abhängigkeit um so schärfer anziehen zu können. Alles, was den Kleriker über die Laien erhob, und dem Klerus seinen eigenthümlichen, ihn specifisch vom Laienstand unterscheidenden Charakter gab, sollte auch ein Mittel sein, um die Herrschaft, welche der Klerus über die Laien in Anspruch nahm, um so sicherer in ihrem ganzen Umfang auszuüben. Diese auf die Laien gerichtete, ihre Leitung und Beherrschung bezweckende Thätigkeit des Klerus ist daher die andere Seite des hier in Betracht kommenden Verhältnisses.

Je weiter das hierarchische System ausgebildet und nach seinen verschiedenen Beziehungen durchgeführt wurde, um so mehr musste dadurch das Abhängigkeitsverhältniss der Laien von den Klerikern befestigt und erweitert werden. Es blieb nicht nur bei allen bisher geltenden Bestimmungen, es kamen auch immer neue hinzu. Wie dem Laien das, was er glauben sollte, durch die symbolisch fixirten Lehrsätze des immer vollständiger sich abschliessenden dogmatischen Systems der Kirche vorgeschrieben und auf jede Abweichung vom kirchlichen Glauben die grösste Strafe gesetzt war, so gab es auch für sein äusseres Verhalten keine Beziehung des geselligen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens, in welcher er sich nicht von der Kirche nicht blos überwacht, sondern auch mit einem solchen Netz von kanonischen Vorschriften und Bestimmungen, von Verordnungen und Satzungen umstellt gesehen hätte, dass er sich nach allen Seiten hin sehr beengt fühlen musste. Wie beschränkend wurde namentlich das neue Eherecht mit seiner weiten Ausdehnung der Ehehindernisse, seiner Steigerung der Verwandtschaftsgrade und seinem unnatürlichen Begriff einer nicht blos leiblichen, sondern auch geistigen Verwandtschaft! Welcher

geistige und moralische Druck lag ferner auf der Laienwelt, wenn man an alle jene Vorstellungen und Vorurtheile denkt, die nur darauf hinwirkten, und zum Theil recht absichtlich vom Klerus darauf hingerichtet wurden, die Laien um so abhängiger und unterwürfiger und ebendamit um so willfähriger zu allem zu machen, was zwar zunächst für das Heil ihrer Seelen, noch weit mehr aber für das materielle Interesse der Kirche geschehen sollte. Wie aber sodann in Gemässheit der von der Kirche consequent verfolgten Richtung der von ihr ausgehende geistige Druck immer fühlbarer auch ein materieller wurde und ein Verhältniss, das seiner Idee nach nur auf einer geistlichen, sittlich religiösen Leitung beruhen sollte, auch äusserlich immer mehr den Charakter einer mit allen Attributen eines weltlichen Regiments ausgestatteten Herrschaft annahm, erhellt aus einer in der jetzigen Periode neuentstandenen Einrichtung, welche die Laien dem Namen und der Sache nach zu steuerpflichtigen Unterthanen ihrer geistlichen Oberherrn machte, der Einführung des Zehenten. Nachdem schon in der alten Kirche das alttestamentliche Priesterrecht auch für den christlichen Priester in Anspruch genommen und das dadurch begründete Zehentrecht auf den gallischen Synoden zu Tours im Jahr 567 und zu Macon im Jahr 585 mit allem Nachdruck, aber doch ohne Erfolg, geltend gemacht worden war, gelang es dem Klerus, von Karl dem Gr. das Reichsgesetz zu erlangen, dass der Kirche der Zehente als allgemeine Abgabe entrichtet werden solle [1]).

1) Es geschah diess durch das Capitulare vom Jahr 779. PERTZ Mon. Leg. 1. S. 35. Der siebente Beschluss desselben setzte fest: *de decimis, ut unusquisque suam decimam donet, atque per jussionem Pontificis dispensetur.* Der Zehente sollte nach seiner ursprünglichen Bestimmung vor allem für Armenzwecke verwendet und vom Bischof darüber verfügt werden. In demselben Capitulare werden zuerst die *nonae* und *decimae* erwähnt. Man vgl. über sie ROTH, Gesch. des Beneficienwesens S. 364 f.: „Diese Abgaben waren zwei Zehenten oder ein Fünftel des Ertrags und es beruhte der Name offenbar auf der Berechnung, dass wenn man von dem Ertrag eines Guts den zehenten Theil abzieht, neun Zehentheile übrig bleiben, so dass die zweite Zehntung in der That den neunten Theil des noch übrigen Ertrags wegnimmt. Diese Abgabe wird im neunten Jahrhundert sehr häufig erwähnt und ihre Bezahlung den Besitzern der kirchlichen Beneficien nicht nur in den Capitularien, sondern auch in besondern Erlassen für einzelne Kirchen eingeschärft.“ Gegen Birnbaum u. A. zeigt Roth, dass die *nonae* und *decimae* nicht eine bäuerliche Abgabe waren, sondern eine Leistung, zu welchem

Da die Ausübung einer solchen Herrschaft nicht selten auf Widerstand stiess, so musste die Kirche auch die Mittel haben, ihn zu brechen und die Widerspenstigen zum Gehorsam gegen ihre Befehle zu zwingen. Sie konnte sie nur in ihren geistlichen Waffen finden, wusste sie aber auch mit der Erweiterung ihrer Herrschaft zu verstärken. Zu dem Anathem oder der Excommunication kam im Laufe der Periode das Interdict, das nicht blos wie jene über einen Einzelnen, sondern um eines Einzelnen willen über eine ganze Gemeinde oder Landeskirche verhängt wurde und ganz darauf berechnet war, durch den Eindruck, welchen die Einstellung aller gottesdienstlichen Handlungen, die völlige Sistirung des kirchlichen Lebens und gleichsam die Verschliessung der Erde gegen die Gnadenspendungen des Himmels auf die für solche Schrecknisse empfänglichen Gemüther des Volks machen musste, den Schuldigen in die Arme der Kirche zu liefern.

Fassen wir alle diese auf das Verhältniss des Geistlichen und Weltlichen, der Kirche und des Staats, der Kleriker und der Laien sich beziehende Züge in ihrer Einheit zusammen, so ist der eigenthümliche Charakter der Periode ein solches Ineinandersein des Geistlichen und Weltlichen, dass das Eine nicht ohne das Andere sein kann und jede der beiden Mächte bei allem Gegensatz auch wieder die über die andere übergreifende ist. Die Kirche steht im Bewusstsein ihrer höheren Würde über dem Staat; aber der factische Oberherr der Kirche ist der weltliche Staat, er ist die die Kirche überwachende, sie in ihrem Sein und Bestehen erhaltende Macht. Das Geistliche sondert sich in seinen bestimmten Formen vom Weltlichen, es sammelt und concentrirt sich in sich selbst; aber es bedarf auch einer weltlichen Ausstattung, die es nur von der weltlichen Macht erhalten kann, einer Bekleidung mit weltlichem Gut, ohne die es sich selbst kahl und nackt erscheint, es strebt nach weltlichem Gut und Besitz, und in diesem Streben ver-

---

diejenigen verpflichtet wurden, welche vom König wirkliche Beneficien aus Kirchengut erhalten hatten. Es sollte dadurch der Verlust der Kirche an eingezogenem und als königliche Beneficien vertheiltem Kirchengut in etwas ersetzt werden. Schon unter Pipin war auf der Synode zu Liptinae im Jahr 743, auf welcher die *divisio*, die allgemeine Einziehung des Kirchenguts beschlossen worden war, diese Entschädigung der Kirche vorbehalten worden.

weltlicht es selbst, es theilt sich ihm ein weltliches Interesse mit, das es nur in weltlicher Macht und Herrschaft befriedigen kann. Die Kirche wird selbst zur weltlichen Herrscherin, und wie ihre Bischöfe weltliche Herrn und Fürsten sind, so kann auch ihr höchstes Haupt die allgemeine hierarchische Gewalt, die es für sich in Anspruch nimmt, nur auf weltlichen Besitz und weltliche Macht stützen. In dieser Beziehung ist die *Donatio Constantini* [1]) der sprechende Ausdruck der von dem höchsten Haupte der Kirche respräsentirten allgemeinen Zeitrichtung. Je offenbarer sie auf nichts Thatsächlichem beruht, sondern blosse Erdichtung ist, um so reiner tritt der Gedanke hervor, welcher ihr als leitendes Motiv zu Grunde liegt. In derselben Zeit, in welcher das Papstthum sich höher zu heben begann und sich nach neuen Stützpunkten für seine Ansprüche umsah, schien es wesentlich zum Begriffe des Papstthums zu gehören, dass es auch eine weltliche Herrschaft habe. Wie man längst die Kirche durch nichts besser ehren zu können glaubte, als dadurch, dass man sie beschenkte und bereicherte, in den Besitz von Gütern und Einkünften setzte, mit Land und Leuten belehnte, so fand man nun den Gedanken besonders einleuchtend, dass schon Constantin, der erste christliche Kaiser, dem Papstthum diese weltliche Ausstattung verliehen habe, die es nicht blos zu seinem Glanz, sondern überhaupt zu seiner zeitlichen Existenz, zur sichtbaren Darstellung dessen, was es an sich seiner Idee nach war, nicht entbehren zu können schien. Das constantinische Edict ist höchst bezeichnend für die damalige Auffassung des Papstthums, das zwar gesteht, dass es seine weltliche Macht nur vom Kaiserthum empfange, aber sie gleichwohl nur dazu haben will, um sich mit derselben selbst noch über das Kaiserthum aufzuschwingen. Es ist unser Wille, lässt das angebliche Edict den Kaiser Constantin sagen, dass, wie unsere irdische kaiserliche Macht, so auch die heilige römische Kirche gebührend geehrt, und der heilige Sitz des Petrus noch über unser Reich und unsern irdischen Thron erhöht werde, indem wir ihm Macht und Würde und alle kaiserliche Auszeichnung verleihen. Daher schenkt er ihm den lateranensischen Palast und alle kaiserlichen Insignien; damit der *pontificalis apex* nicht vilescire, son-

1) In den pseudoisidorischen Decretalen als *Edictum Domini Constantini Imper.*

dern noch mehr als die Macht und Würde des Reichs verherrlicht werde, übergebe er sowohl den genannten Palast als auch die Stadt Rom und alle Provinzen, Oerter und Städte Italiens und der westlichen Gegenden seinem Pontifex Silvester, dem *universali Papa* zu seinem und seiner Nachfolger bleibendem Eigenthum. Ebendesswegen habe er sein Reich aus dem Occident nach Byzanz verlegt, weil es nicht recht sei, dass da, wo der Principat der Priester und das Haupt der christlichen Religion vom himmlischen Kaiser errichtet sei, der irdische Kaiser noch Gewalt habe. Es war diess damals noch blosse Idee, aber die Idee verwirklichte sich in der Folge, und alle Gegner der römischen Kirche, welche das Edict für ächt und historisch hielten, sahen schon die Regierung Constantins oder den Pontificat Silvesters als die verhängnissvolle Epoche an, in welcher das Gift der Verweltlichung der römischen Kirche eingegossen worden sei.

Vierter Abschnitt.

Der christliche Cultus und die christliche Sittlichkeit.

1. Der christliche Cultus.

Wie wir in der Geschichte der Hierarchie die Kirche sich nicht blos hierarchisch, sondern auch weltlich gestalten und in demselben Verhältniss, in welchem sie ihre hierarchischen Zwecke verwirklicht, in weltliche und politische Interessen sich vertiefen sehen, so wird überhaupt in dem ganzen Wesen der Religion und des Christenthums alles äusserlicher und materieller, concreter und sinnlicher. Dieser allgemeine Charakter der Zeit zeigt sich in den verschiedenen Formen, in welchen er sich auf verschiedene aber wesentlich analoge Weise ausgebildet hat, ganz besonders auch in der Geschichte des christlichen Cultus [1], in welcher der Streit

1) Wie wenig man jetzt Bedenken trug, die Analogie des christlichen Cultus mit dem heidnischen auch dadurch anzuerkennen, dass man, was früher nicht geschah, heidnische Tempel für den christlichen Cultus weihte, beweist die Umwandlung, die mit dem altrömischen Pantheon vorgieng, das von dem alten Römer Agrippa erbaut, auch nach der Schliessung aller heidnischen Tempel sich noch unversehrt erhalten hatte. Papst Bonifacius V. erbat es sich von dem Kaiser Phokas als Geschenk und weihte es im Jahr

über den Bildercultus die wichtigste Stelle einnimmt und anschaulicher als irgend etwas Anderes die Richtung, die überhaupt das Christenthum in seiner bisherigen Entwicklung in der christlichen Kirche genommen hat, vor Augen stellt.

Die anfangs im Gegensatz zum Heidenthum verworfenen, in der Folge aber seit der allmähligen Befreundung des Christenthums und Heidenthums und im natürlichen Zusammenhang mit dem die heidnische Anschauungsweise auf den Boden des Christenthums verpflanzenden Heiligencultus zugelassenen und in allgemeineren Gebrauch gekommenen Bilder zur Darstellung religiöser Personen und Begebenheiten waren schon zu Ende des sechsten Jahrhunderts Gegenstand einer religiösen Verehrung geworden, bei welcher man zwischen dem Bild und der Sache, die es darstellen sollte, nicht mehr unterschied [1]. Wenn auch Einzelne in einem solchen Cultus eine Verletzung des alttestamentlichen Bilderverbots sahen, so würde doch ihr Widerspruch wenig beachtet worden sein, hätte nicht der neue Gegensatz, in welchen das Christenthum zum Muhammedanismus zu stehen kam, auch der Frage über die Bilder ein neues Interesse gegeben. Was hier zunächst in die Augen fällt, ist, dass Kaiser es waren, die als die ersten Gegner der Bilder auftraten, und zwar solche, die als energische und verständige Regenten alles daran setzten, das erschlaffte Reich wieder zu kräftigen und ihm nach aussen neue Achtung zu verschaffen. Musste ihnen der Bildercultus schon wegen des Aergernisses, welches, wie bisher die Juden, so jetzt ganz besonders die glaubigen Verehrer des bilderfeindlichen Korans an ihm nahmen, als eine Herabwürdigung des Christenthums erscheinen [2], so lag auch der Gedanke

604, oder einem der folgenden, zu einer Kirche der immer jungfräulichen heiligen Maria und aller Märtyrer ein, ohne Zweifel mit Beziehung auf die Tradition, dass es Agrippa der Cybele, als der Mutter der Götter, und allen Göttern überhaupt geweiht habe, wie man auch sonst die Wahrnehmung gemacht hat, dass die römische Kirche es liebte, in die zum Gottesdienst verwandten Tempel der Heiden solche Heilige einzusetzen, welche den daraus verdrängten Göttern einigermaassen entsprachen. Vgl. Gregorovius a. a. O. 2. S. 118.

1) Schon Leontius, Bischof von Neapolis in Cypern zu Ende des sechsten und zu Anfang des siebenten Jahrhunderts, sprach in seiner Apologie für die Christen gegen die Juden nach den Acten der zweiten nicänischen Synode (Mansi XIII. S. 43) von einem προσκυνεῖσθαι der Bilder.

2) Der Patriarch Germanus von Constantinopel sagt in einem Briefe

sehr nahe, eben diese Idololatrie, in welche die Christen des römischen Reichs verfallen waren, sei die Ursache der Unfälle, die sie so oft im Kampfe mit den hierin wenigstens dem reineren Glauben treugebliebenen Unglaubigen erlitten haben. In dem Heere fanden daher die bilderstürmenden Kaiser, seitdem sie die Soldaten unter diesem Panier zum Siege geführt hatten, die kräftigste Stütze, um den Widerstand zu bezwingen, welchen der Fanatismus der Mönche und Weiber ihnen entgegensetzte. Gerichtet war das Bilderverbot, das Leo der Isaurier im Jahr 726 erliess, zunächst nicht gegen die Bilder selbst, sondern nur gegen die Verehrung, die man ihnen nicht anders, als wären sie die auf ihnen dargestellten göttlichen und wunderthätigen Personen selbst, zu erweisen pflegte; allein es zeigte sich bald, dass das Eine von dem Andern nicht getrennt und der Anbetung der Bilder nur durch ihre völlige Beseitigung und Vernichtung begegnet werden konnte. Constantinus Copronymus fuhr nicht nur mit derselben Strenge gegen die Bilder und Bilderfreunde fort, sondern that auch den weiteren Schritt, dass er auf der im Jahr 754 nach Constantinopel berufenen allgemeinen Synode die Verehrung der Bilder mit dem Anathema der Kirche belegen liess. Die nachfolgenden Kaiser hielten zwar das Ansehen der Synode aufrecht und liessen es, wie namentlich Leo der Armenier, nicht an strengen Maassregeln gegen die Bilderfreunde fehlen, demungeachtet aber gelang es der weiblichen Hinterlist der Kaiserin Irene und der in ihre Fussstapfen tretenden Kaiserin Theodora, der sinnlichen Richtung, aus welcher der Bildercultus hervorgegangen war, zuletzt noch das Uebergewicht und den bleibenden Sieg zu verschaffen. Auf der im Jahr 787 zu Nicäa gehaltenen Synode, die sich als die siebente ökumenische an die Stelle der früheren setzte, wurden die Beschlüsse derselben aufgehoben und das entgegengesetzte Dogma als Orthodoxie sanctionirt. So wenig hatten also die über ein Jahrhundert fortgesetzten Bemühungen kräftiger, mit despotischer Gewalt regierender Kaiser in einem Kampfe vermocht, in welchem es sich doch nur um die Ehre und Würde einer die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit als ihr höchstes Princip aufstellenden Religion zu handeln und

---

(Mansi XIII. 110), Juden und Saracenen verläumden die Christen wegen der Verehrung der Bilder.

der klare Ausspruch der Schrift auf der Seite derer zu sein schien, die zu seiner Behauptung auch die äussere Macht in ihrer Hand hatten, woraus demnach nur die Folgerung gezogen werden kann, dass auch dieses Resultat durch die ganze bisherige Entwicklung des kirchlichen Christenthums mit innerer Nothwendigkeit bedingt war. Diess gibt sich auch, wenn man die Gründe vergleicht, mit welchen der Bildercultus auf der einen Seite bestritten, auf der andern vertheidigt wurde, deutlich genug zu erkennen.

Was die Gegner des Bildercultus zunächst und am scheinbarsten geltend machten, war der Vorwurf der heidnischen Abgötterei. Damit begann auch die Synode im Jahr 754. Nachdem uns Christus von der verderblichen Lehre der Dämonen und von dem Irrthum und Dienst der Idole befreit und die Verehrung im Geist und in der Wahrheit gelehrt habe, habe der Urheber der Bosheit zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Wegen es darauf angelegt, die Menschen mit List wieder in seine Gewalt zu bringen; in der Gestalt des Christenthums habe er die Idololatrie wieder eingeführt, indem er die, die mit ihren eigenen Sophismen auf ihn sahen, beredete, sich nicht von der Schöpfung loszusagen, sondern sie anzubeten und zu verehren und die Creatur unter christlicher Benennung für Gott zu halten. Diesem neuen Betrug des Teufels müssen daher die Kaiser, zur Wiederherstellung der reinen Lehre, entgegentreten. Erschien so den Gegnern der Bildercultus nur als die dem A. T. widerstreitende heidnische Abgötterei, so erinnerten die Bilderfreunde, wie namentlich der beredteste Apologet der Bilder, Johannes von Damascus [1], an die Verschiedenheit des jüdischen und christlichen Standpunkts. Was im A. T. gegen die Bilder gesagt sei, beziehe sich nur auf die aberglaubische Meinung der alten Zeit, dass der unsichtbare, unendliche, gestaltlose Gott in einem Bilde dargestellt werden könne. Vor dieser Gefahr der Idololatrie dürfen die Christen nicht bewahrt werden, sie seien über die Periode der Unmündigkeit zum vollkommenen Mannesalter fortgeschritten und wissen daher wohl zu unterscheiden, was bildlich dargestellt werden könne, was nicht. Wenn der Unkörperliche um des Menschen willen Mensch geworden, der Unsichtbare

1) In den drei λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας. Opp. ed. Lequien T. 1. S. 307 f.

im Fleisch sichtbar erschienen, der in der Gestalt Gottes Existirende, der in der Erhabenheit seiner Natur ohne Körper und Gestalt, ohne Quantität und Qualität sei, Knechtsgestalt angenommen, sich in Quantität und Qualität zusammengezogen und mit einem Körper bekleidet habe, so sei doch gewiss, dass er auch bildlich dargestellt werden könne [1]. Hiemit ist die Streitfrage in ihrem eigenthümlichen christlichen Interesse aufgefasst. So wesentlich das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum verschieden ist, so wenig hat der christliche Bildercultus weder mit dem jüdischen Bilderverbot noch mit der heidnischen Idololatrie zu thun. Er ist im Wesen des Christenthums selbst begründet. So gewiss Gott in Christus Mensch geworden ist, so gewiss kann auch das Menschliche, in welchem er erschienen ist, bildlich dargestellt und er selbst im Bilde verehrt werden. Der Vorzug des Christenthums vor dem Judenthum ist, dass während Israel Gott nicht sah, wir mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit Gottes schauen, in dem menschgewordenen Gott das Wesen Gottes sich abspiegelt.

Auf dem Boden des Christenthums selbst aber wurde die Frage in den Conflict der theologischen Gegensätze hineingezogen und es fragte sich, ob der Bildercultus nicht nach der einen oder andern Seite hin mit einer der beiden Häresen zusammenfalle, die durch die orthodoxe Lehre von der Person Christi und dem Verhältniss der beiden Naturen ausgeschlossen waren. Die Synode im Jahr 754 beschuldigte den Bildercultus beider Häresen zugleich, sowohl des Eutychianismus als des Nestorianismus. Nach sorgfältiger Prüfung der früheren Synodalbeschlüsse habe sie gefunden, dass die gottlose Malerkunst den wichtigsten Heilsartikel, die Lehre von der Menschwerdung Christi, lästere und die heiligen Synoden umstosse, indem sie sowohl mit Nestorius den menschgewordenen Logos in zwei Söhne trenne, als auch mit Arius, Dioskur, Eutyches und Severus die zwei Naturen des Einen Christus vermische und vermenge. Eutychianisch schien es der Synode zu sein, dass die Maler das seiner Natur nach unendliche Göttliche in das kreatürliche Gebiet irdischer Farben herabziehen und dadurch entwürdigen; der Nestorianismus aber sollte darin liegen, dass sie auf die Frage, wie sie dazu kommen, die unbegreifliche und auf keine

1) A. a. O. 1, 5 f.

Weise darstellbare Göttlichkeit Christi mit Farben zu zeichnen, doch nur die Antwort geben können, sie malen einzig und allein die menschliche Natur, wie sie Gegenstand der Anschauung ist; dadurch sondern sie die Menschheit von seiner Gottheit und machen jene zu einer eigenen Person [1]. Die Natur des Bildes bringt es von selbst mit sich, dass beides zugleich von ihm ausgesagt werden kann, sowohl die Trennung als die Vermischung. Das Bild trennt, sofern auch die treueste bildliche Darstellung doch immer nur ein Bild der Sache ist, die sie darstellen soll, und daher immer beides auseinandergehalten werden muss, das Bild und die Sache, deren bildliche Darstellung es ist; aber auch eine Vermischung findet statt, sofern das Bild keine bildliche Darstellung wäre, wenn es nicht die Sache, die sie darstellen soll, auch selbst in sich hätte und insofern mit ihr Eins wäre. Wird nun aber auch die Meinung der Bilderfeinde unter den Gesichtspunkt derselben Gegensätze gestellt, so ist sie zwar von dem eutychianischen Irrthum weit entfernt, aber der nestorianischen Härese entgeht sie nur dadurch, dass sie in einem Dualismus stehen bleibt, welcher noch über die nestorianische Trennung hinausliegt und die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes überhaupt in Frage stellt. In dieser Spitze fasst Johannes von Damascus die Frage auf, wenn er nicht nur die Gegner daran erinnert, dass sie aus demselben Grunde, aus welchem sie die Bilder verwerfen, auch andern religiösen Gegenständen, dem Kreuzesholze Christi, dem Evangelienbuch, dem Tische des Lebensbrods, ja selbst dem Leib und Blut Christi die Verehrung verweigern müssen, sondern in der Feindschaft gegen die Bilder überhaupt eine manichäische Verachtung der Materie sieht, gegen welche er die Materie als ein Werk Gottes in Schutz nimmt [2]. Einer solchen Ansicht von der Materie und der aus ihr für die Menschwerdung Christi sich ergebenden Folgerung kam selbst die Synode vom Jahr 754 nahe genug. Wenn sie von dem erhöhten, nicht mehr Fleisch seienden Christus sagt, dass er zwar nicht unkörperlich, aber über alle körperliche Materialität zu erhaben sei, als dass die menschliche Kunst auf irdischem Stoff nach Analogie jedes andern menschlichen Körpers ihn abbilden könnte und daher das Anathema über diejenigen ausspricht, welche die göttliche

1) Mansi XIII. S. 251 f.
2) A. a. O. 1. 16.

Gestalt des Logos in Beziehung auf die Menschwerdung desselben durch sinnliche Farben anschaulich zu machen suchen und nicht von ganzem Herzen mit geistigen Augen den, welcher den Glanz der Sonne überstrahle, und zur Rechten Gottes auf dem Throne der Herrlichkeit sitze, verehren, so setzt sie das Göttliche als das rein Geistige in einen so abstracten Gegensatz zu dem sinnlich Materiellen, dass man nicht begreift, wie das Göttliche und Menschliche jemals in der Menschwerdung Gottes zu einer realen Einheit geworden sind, oder warum überhaupt es nothwendig war, Gott in der menschlichen Natur anzuschauen, wenn nur das geistige Auge zur Anschauung Gottes befähigt ist. Es findet sich daher auch da und dort in dem Verlauf des Streits die Andeutung, die eigentliche Intention der Bilderfeinde gehe dahin, Christus für einen blossen Menschen zu halten und das Wesen des Christenthums auf das rein Menschliche herabzusetzen.

Die Frage, die hier noch nahe liegt, warum die Polemik der Gegner, wenn sie doch eigentlich nur gegen die religiöse Verehrung der Bilder gerichtet war, soweit ging, dass sie auch die Zulässigkeit der Bilder überhaupt verwarf, beantwortet sich von selbst. Da hier durchaus von Bildern Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen die Rede ist, so wurde einfach vorausgesetzt, dass wenn einmal solche Bilder da sind, sie nur dazu sein können, um religiös verehrt zu werden; denn wer sollte die Ergiessungen seines religiösen Gefühls zurückhalten können, wenn er die Personen und Gegenstände vor sich sieht, die sie darstellen? Und ebensowenig glaubte man zwischen Bildern Christi und Bildern der Heiligen einen Unterschied machen zu können, da, wo Christus ist, auch die das Heer des himmlischen Königs bildenden Heiligen sein müssen. Ueberhaupt ist ja durch die Menschwerdung Gottes in Christus eine so innige Gemeinschaft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen begründet worden, dass was von Christus gesagt wird, in gewissem Sinn auch von allen durch ihn geheiligten Menschen gelten muss. Man kann daher jene Frage nur aufwerfen, um an ihr zu sehen, in welchem engen Zusammenhang hier das Eine aus dem Andern hervorgeht. Wie dem in Christus zu göttlicher Würde erhobenen Menschen die Heiligen zur Seite stehen, so müssen sie auch dieselbe Verehrung mit ihm theilen; wie können sie aber verehrt werden, wenn man sie nicht auch gegenwärtig

und sichtbar vor sich hat, und warum sollten sie nicht Gegenstand einer sie vergegenwärtigenden bildlichen Darstellung sein, wenn doch die Menschwerdung Gottes in Christus selbst die sichtbare Erscheinung des Unsichtbaren ist, und auf demselben Bedürfniss der menschlichen Natur beruht, das Geistige durch das Sinnliche, das Abstracte durch das Concrete, das Göttliche durch das Menschliche zu vermitteln? [1]) Eine solche von Stufe zu Stufe weiter herabsteigende Versinnlichung wird freilich zuletzt bis zu einem Punkt fortgehen, auf welchem sehr natürlich das entgegengesetzte Interesse erwacht, vom Sinnlichen und Materiellen zum Geistigen und Abstracten zurückzugehen. Hierin hatte die Opposition der Gegner des Bildercultus ihre vollkommene Berechtigung, sie hatte eine reformatorische Tendenz und auch darin ein protestantisches Element in sich, dass sie der Berufung auf die kirchliche Ueberlieferung den Mangel der Schriftbezeugung entgegenhielt [2]); aber sie griff auf einem Punkt ein, auf welchem schon zuviel zugegeben war, um dem vorwärts treibenden Drange widerstehen zu können. Dieselbe Synode, welche die Bilder verdammte, sprach das Anathema gegen diejenigen aus, welche nicht bekennen, dass die ewig jungfräuliche Maria, die wahrhafte Gottesgebärerin, höher sei als alle sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe, und gegen die, welche nicht zugeben, dass alle Heiligen, die von Anfang der Welt bis jetzt gelebt haben, vor Gott hochgeachtet seien, und dass ihre Fürbitte uns nützlich und nöthig sei. Auf welchem innern, in der Natur der Sache liegenden Grunde beruhte aber die Schranke, die

1) Vgl. Joh. von Damasc. a. a. O. 1, 31. Er spricht von dem Unvermögen ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας und fährt fort: εἰ τοίνυν τῆς ἡμῶν προνοῶν ἀναλογίας ὁ θεῖος λόγος, πάντοθεν τὸ ἀνατατικὸν ἡμῖν ποριζόμενος καὶ τοῖς ἁπλοῖς καὶ ἀτυπώτοις τύπους τινὰς περιτίθησι, πῶς μὴ εἰκονίζει τὰ μεμορφωμένα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, καὶ ποθούμενα μὲν, διὰ δὲ τὸ μὴ παρεῖναι ὁρᾶσθαι μὴ δυνάμενα; Wenn das Göttliche bildlich versinnlicht werden darf, warum nicht noch mehr das Menschliche, wenn die Sehnsucht nach demselben es in der Gegenwart haben will?

2) Es ist diess aus der Widerrufsformel zu schliessen, mit welcher die bisherigen Bilderfeinde auf der Synode im Jahr 787 ihre Rechtglaubigkeit bezeugen sollten. Sie sollten das Anathema über diejenigen aussprechen, welche die Lehren der Väter nach der Ueberlieferung der katholischen Kirche verachten und sagen: wenn wir nicht aus dem Alten und Neuen Testament mit Sicherheit belehrt werden, so folgen wir nicht den Lehren der Väter, den ökumenischen Synoden und der Ueberlieferung der katholischen Kirche.

dadurch zwischen dem Heiligencultus und dem Bildercultus gesetzt werden sollte? Geht nicht der eine wie der andere aus derselben Befreundung des Christenthums mit dem Heidenthum hervor, die längst in der christlichen Kirche festen Boden gewonnen hatte und nun nur vollends in den Bildern, vor welchen, als ihren Heiligthümern, die Christen ihre Kniee beugten, in ihrer sichtbarsten Gestalt so offen hervortrat, dass auch die Unterscheidung, die man zwischen der absoluten Verehrung Gottes und der relativen der Heiligen machte [1]), eine sehr schwach gezogene Grenzlinie war? Aus demselben Grunde konnte auch die vermittelnde Stellung, welche die fränkische Kirche in dem Bilderstreit nahm, und die Freisinnigkeit, mit welcher auch sie sich gegen die Anbetung der Bilder erklärte, keine weitere geschichtliche Folge haben. Es war sehr verständig, zwischen der Aufstellung der Bilder zum Schmuck und ihrer Anbetung, der Zulässigkeit des Einen und der Verwerflichkeit des Andern so zu unterscheiden, wie in den sogenannten karolingischen, zur Widerlegung der zweiten nicänischen Synode geschriebenen Büchern geschieht; welche praktische Bedeutung hatte aber diess für das Volk, das seine Heiligen nur in der Gestalt, in welcher es sie vor sich sah, verehren konnte? Ist Karl der Gr. der Verfasser dieser Bücher, so ist eigentlich nur diess bemerkenswerth, wie auch sein männlicher Geist, gleich den energischen bilderfeindlichen Kaisern des byzantinischen Reichs, in dem sinnlichen Hang, mit welchem man sich dem Bildercultus hingab, eine Herabwürdigung der Kirche durch eine Richtung sah, die ihren sprechendsten Ausdruck auf eine für Karl den Gr. noch besonders anstössige Weise darin hatte, dass ein Weib, wie die Kaiserin Irene, hierin die Gesetzgeberin der Kirche gewesen war. Nun wird zwar der ächt karolingische Ursprung der genannten Bücher mit gutem Grunde bezweifelt [2]), dass aber die fränkische

1) Joh. von Damasc. 1, 8: ἕτερον γάρ ἐστιν ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις καὶ ἕτερον ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη τοῖς κατά τι ἀξίωμα ὑπερέχουσιν. In diese letztere Kategorie gehörten auch solche Gegenstände, wie das Kreuz, welche die Bilderfeinde gleichfalls stehen liessen.

2) Die schon an sich sehr unwahrscheinliche Annahme, dass Karl der Grosse die nach ihm benannten Bücher proprio Marte verfasst habe, oder auch nur an seiner Stelle Alcuin, wird durch die neueste Untersuchung von H. J. Floss in der Commentatio de suspecta librorum Carolinorum a Joanne Tilio editorum fide. Bonnae 1860 so zweifelhaft, dass die gewöhnliche

Kirche zur Zeit Karls des Gr. dieselbe Stellung im Bilderstreit hatte, welche ihr die *libri Carolini* geben, ergibt sich sowohl aus der Beantwortung, mit welcher Papst Hadrian I. die durch den Abt Angilbert ihm überbrachten Capitula Karls des Gr. gegen den Bildercultus zurücksandte [1], als auch aus dem auf der Frankfurter Synode im Jahr 794 gegen die zweite nicänische gefassten Beschluss. Auch noch unter Ludwig dem Frommen beharrte die fränkische Kirche in ihrem Widerspruch gegen den Bildercultus, und es fanden über denselben als eine für die Kirche des Orients und Occidents gleich wichtige Angelegenheit Verhandlungen mit Rom und Constantinopel statt, die hauptsächlich den Zweck hatten, den Bildereifer der Päpste nicht zu weit gehen zu lassen. An der Spitze der Bilderfeinde standen damals im fränkischen Reich die durch ihre freiere Richtung sich auszeichnenden Bischöfe, Claudius, der Bischof von Turin, und Agobard, der Erzbischof von Lyon, welche beide den Bildercultus in seinem Zusammenhang mit dem Aberglauben der Zeit überhaupt auffassten und ihn in seiner Wurzel dadurch angriffen, dass sie mit ihm zugleich auch den Heiligencultus bekämpften, in welchem sie eine vom Schöpfer zum Geschöpf ablenkende, die Ehre Gottes beeinträchtigende, die sittlichen Begriffe durch falsches Menschenvertrauen und durch die Meinung, dass, was jeder nur für sich sein kann, ein Anderer für ihn sein könne [2], verkehrende Richtung erkannten. Da die Päpste von Anfang an um so entschiedener auf die Seite der Bilderfreunde traten, je mehr sie den Machtgeboten und kirchlichen Anmaassungen der Kaiser gegenüber als Vertheidiger der Bilder nur in ihrem Rechte zu sein glaubten, da ferner die heftige Polemik solcher

---

Meinung sich nicht mehr wird behaupten können, wenn sie nicht auf neue bisher ganz unbekannte Data gestützt wird.

1) Epistola Hadriani P. ad Carolum R. de imaginibus, qua confutantur illi, qui Synodum Nicaenam II. oppugnarunt. Mansi T. XIII. S. 759.

2) Sehr treffend sagte Claudius gegen den Heiligencultus: *Beatitudine alterius hominis non fit alter beatus. — Neque prudentia cujusdam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut justus justitia hominis alterius quisquam efficitur, sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit.* Vgl. Gieseler 2, 1. S. 100.

Gegner, wie Claudius und Agobard waren, selbst auch wieder Widerspruch hervorrief und das Interesse für die Bilder belebte, und da überhaupt die Abhängigkeit von der römischen Kirche und ihren Traditionen immer mehr die maassgebende Norm für alles Kirchliche wurde, so konnte auch die fränkische Kirche dem allgemeinen Zuge der Zeit zum Sinnlichen und Materiellen nicht widerstehen, und es hatten so auch in ihr, wie überall in der katholischen Kirche, seit dem Ende der karolingischen Periode die Heiligen und die Bilder das gleiche nicht weiter angefochtene Recht.

Während der Heiligencultus nicht nur mit Bildern sich schmückte, sondern auch durch die für orthodox erklärte Bilderanbetung eine neue dogmatische Sanctionirung gewann und durch die zunehmende Zahl von Heiligen, die Auffindung neuer Heiligenleiber und zahlloser Reliquien der verschiedensten und seltensten Art und die Einführung neuer Feste sich fort und fort erweiterte, erhielt der Cultus auch in dem Theile seines Gebiets, in welchem die Messe der Mittelpunkt der vom Priester verrichteten Handlungen ist, eine neue vom Dogma ausgehende Bedeutung. Je fester die mit der Feier der Eucharistie verbundene Vorstellung eines Opfers durch den Glauben an die übernatürliche Verwandlung des Brods und Weins in den Leib und das Blut Christi begründet wurde, um so höher musste auch die Meinung von der Heiligkeit und den heilbringenden Wirkungen der Messe steigen. Paschasius Radbertus selbst setzte sein Dogma in die innigste Beziehung zur Feier der Messe, indem er aus der hohen Bedeutung und dem Zwecke des von Christus einmal in seinem Kreuzestode zur Vergebung der Sünden dargebrachten Opfers die Folgerung zog, dass es sogar täglich wiederholt werden müsse. Täglich muss, behauptete er, das durch die Macht des heiligen Geistes geschaffene Fleisch und Blut Christi für das Leben der Welt mystisch geopfert werden [1], und zwar aus folgenden Gründen: 1. weil wir täglich sündigen, wenigstens solche Sünden begehen, ohne welche der Mensch in

1) De corpore et sanguine Domini c. 4: *Voluit (Christus) in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur.*

seiner sterblichen Schwachheit nicht leben kann, weil, wenn auch alle Sünden in der Taufe vergeben sind, doch die Schwachheit der Sünde noch immer im Fleische bleibt. Täglich nimmt er die Sünden der Welt hinweg, und wascht uns von unsern Sünden täglich in seinem Blut, wenn das Gedächtniss seines Leidens am Altar erneuert wird und Brod und Wein in das Sakrament seines Fleisches und Blutes verwandelt werden. 2. Wie ein Lebensbaum im Paradiese war, so muss die heilige Kirche Gottes das durch jenen Baum vorgebildete Mysterium des Lebens in sich haben. Die, die davon essen, können, wenn sie die Gebote des Lebens halten, in Ewigkeit nicht sterben. 3. Alle Wiedergeborenen müssen mit Christus so Eins werden, dass er, wie sie ihn in der Taufe angezogen haben, so nun durch das Sakrament seines Leibs und Bluts auch körperlich in ihnen bleibt. Wie Vater und Sohn nicht blos durch die Einheit des Willens, sondern die Einheit des Wesens Eins sind, so soll auch zwischen uns und Christus nicht blos eine Uebereinstimmung des Willens, sondern auch eine Einheit des Wesens sein. Da das Wort Fleisch geworden und wir das fleischgewordene Wort wahrhaft als die Speise des Herrn empfangen, so sagt man mit Recht, dass Christus wesentlich in uns ist und wir Einen natürlichen Leib mit ihm bilden. Diess ist das wahre Verhältniss der beiden Sakramente. Die Taufe macht uns durch den Glauben mit Christus Eins, das Sakrament seines Leibs und Bluts bewirkt die Einheit des Fleisches und Blutes, als Glieder Christi essen wir sein Fleisch und das substanzielle Element unsers Lebens ist nichts anders als sein Leib und Blut [1]). Nachdem also das Dogma das Verhältniss, in welchem Brod und Wein zum Leib und Blut Christi stehen, auf den höchsten Ausdruck der Einheit gebracht hatte, vollzog der Cultus diese Einheit praktisch, indem das tägliche Messopfer nur die Wirkung haben konnte, dass die Glaubigen durch den unmittelbaren Genuss des in den Leib und das Blut Christi verwandelten Brods und Weins auch substanziell mit Christus Eins wurden. Paschasius setzte noch voraus, dass die Glaubigen selbst den Leib und das Blut Christi empfangen; je höher aber die Opferidee gestellt und je grösseres Gewicht auf die tägliche Darbringung des Messopfers gelegt wurde, um so natürlicher

1) A. a. O. c. 9.

ergab sich daraus die Folge, dass es auch ohne die eigene Theilnahme und Gegenwart der Laien gehalten werden könne. Schon vor Paschasius war die Sitte entstanden, dass auch Messen von dem Priester allein gehalten wurden. Da das Abendmahlsopfer von Anfang an hauptsächlich auch für die Gestorbenen dargebracht wurde, so waren die Privatmessen wahrscheinlich zuerst solche, welche die dafür bezahlten Priester für die Ruhe der Gestorbenen zu halten pflegten. Die Synoden in Mainz im Jahr 813 und in Paris im Jahr 829 tadelten den an vielen Orten aus Gleichgültigkeit und Habsucht entstandenen Gebrauch, indem es dem Begriff der Messe widerstreite, wenn niemand da sei, der auf die Anrede des Priesters die entsprechende Antwort gebe. Aus demselben Grunde verbot der Bischof Theodulf von Orleans den Priestern seiner Parochie, Messen ohne die Gegenwart der Gemeinde zu halten [1]. Was aber anfangs nur ein Missbrauch war, kam bald in allgemeinen Gebrauch. War das Messopfer, wie es Paschasius Radbertus sehr treffend bezeichnete, ein mystisches Opfer für das Leben der Welt, ein allgemeines Weltopfer, das täglich für die Erhaltung des allgemeinen Weltlebens dargebracht werden musste, so hieng alles, was zum Heil der Welt frommte, einzig nur von dem priesterlich vollbrachten Opferacte ab, und man kann sich daher nicht wundern, dass es schon im neunten Jahrhundert gewöhnlich wurde, Messen für geistliche und leibliche Bedürfnisse aller Art zu halten. Der Priester stieg ja nur um so höher, wenn in seine Brod und Wein zum Leib und Blut des Herrn consecrirende und als Opfer Gott darbringende Hand die ganze Fülle der Segnungen gelegt war, die aus der unmittelbaren und substanziellen Gegenwart des Göttlichen in alle Gebiete des allgemeinen Weltlebens ausfliessen sollte. Seine höchste Bedeutung hatte demnach der Cultus auch in dieser Beziehung darin, dass er das Göttliche dem Menschen so sinnlich nahe als möglich brachte. Wie es in den Heiligen sichtbar vor Augen stand, so sollte es in der Messe leiblich mit dem Munde genossen werden, und wenn auch nicht jeder selbst das Sakrament empfing, so war es der Priester, der die göttliche Lebenssubstanz täglich in seiner Hand hatte und als den theuersten Schatz verwaltete, der der Welt nie verloren gehen konnte.

---

1) In dem Capitulare ad parochiae suae sacerdotes c. 7.

Es hängt diess noch mit einem andern für den Cultus charakteristischen Zug zusammen. So sinnlich nahe das Göttliche dem Menschen kommen sollte, so lag doch für den Laien immer noch etwas dazwischen, das ihm das Heilige in demselben Verhältniss, in welchem es ihm nahe kam, wieder entrückte. Es war nicht nur der Priester, durch welchen alles vermittelt wurde: selbst in der Sprache, deren man sich bei den heiligsten Handlungen des Cultus bediente, sollte der Laie nicht den unmittelbaren Ausdruck seines religiösen Bewusstseins vernehmen dürfen. In der abendländischen Kirche galt nur die lateinische Sprache als die heilige Kirchensprache und die römische Kirche hielt streng daran fest, wie insbesondere aus der Bekehrungsgeschichte der slavischen Völker erhellt, den liturgischen Gebrauch der Landessprachen, durch welche die Mysterien der Religion entweiht zu werden schienen, nicht zuzulassen. Wenn man auch mit Rücksicht auf Schriftstellen wie Ps. 117, 1. Phil. 2, 11 das Predigen in der Landessprache nicht für unzulässig halten konnte, so sollte doch wenigstens die Messe vorzugsweise nur der heiligen Sprache, der lateinischen oder griechischen vorbehalten sein [1]. Auch religiöse Lieder und Gesänge in der Volkssprache galten als plebejisch und profan [2]. Wie sehr diess im Geiste der römischen Kirche war, beweist der Nachdruck, mit welchem auch Gregor VII. sich gegen den liturgischen Gebrauch der slavischen Sprache erklärte; schien es ihm doch in demselben Interesse sogar eine weise Veranstaltung Gottes, dass die heilige Schrift nicht überall bekannt sei, damit sie nicht missachtet und missverstanden werde. Sei die alte Kirche hierin zu nachsichtig gewesen, so sei es jetzt an der Zeit, die laxe Sitte zu corrigiren [3]. Alles also, was die Religion für den Menschen Volksthümliches und Populäres hat, alles, worin sie ihm zur natürlichen Sprache seines Herzens, zum lebendigen Ausdruck seiner innersten Gedanken und subjektivsten Empfindungen wird, sollte ihm in der objektiven Einheit der Kirche und der Aeusserlichkeit des priesterlichen Cultus ferngehalten sein! Karl der Grosse hatte insbesondere auch das Predigtwesen zum Gegenstand seiner kirch-

1) Vgl. das oben S. 14 f. angeführte Schreiben Johanns VIII. an Methodius vom Jahr 879. Mansi XVII. S. 133.

2) Agobard De divina psalmodia in der Migne'schen Patrol. CIV S. 327.

3) Ep. VII. 11. Mansi XX. S. 296.

lichen Vorsorge gemacht und noch am Ende seiner Regierung hatten die auf seinen Befehl gehaltenen Synoden zu Tours und Mainz im Jahr 813 das Predigen in der Volks- und Landessprache für das Verständniss des Volks ausdrücklich empfohlen [1]; aber im Laufe des neunten und zehenten Jahrhunderts unterlag überhaupt die Predigt in dem allgemeinen Zuge der Zeit immer mehr dem todten Mechanismus des liturgischen Gottesdienstes.

2. Die christliche Sittlichkeit.

In jeder Periode spiegelt sich schon im Cultus der sittliche Charakter der Zeit ab. In einer Periode, in welcher, wie in der jetzigen, die ganze Richtung des Cultus in den Haupterscheinungen, in welchen er sich zu bestimmteren Formen gestaltet, nur dahin geht, statt den Menschen zum Göttlichen zu erheben und ihm das Ziel seines sittlichen Strebens in einem hoch über ihm stehenden Ideal zu zeigen, dasselbe vielmehr zu ihm herabzuziehen, es zu versinnlichen und zu vermenschlichen, darf man auch an die sittlichen Begriffe keinen sehr hohen Anspruch machen. Denn wozu anders will der Mensch das Göttliche in seiner sinnlichsten Nähe haben, als eben nur dazu, um es mit allem demjenigen, was er auch auf der niedrigsten Stufe als die von seiner Seite zu erfüllende Bedingung der göttlichen Gnade und seines auf ihr beruhenden Heils betrachten muss, sich um so leichter und bequemer zu machen? Schon hieraus ergibt sich die allgemeine Vorstellung, die man sich von dem sittlichen Zustand der Periode zu machen hat, von welcher hier die Rede ist; aber die für die Geschichte des Cultus charakteristischen Erscheinungen weisen uns ja nur auf den allgemeinen Charakter der Periode zurück. Auf keinem andern Gebiete des kirchlichen Lebens unserer Periode darf man es weniger vergessen, in welchem Stadium der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung man sich hier befindet, als auf dem sittlichen. Alles

1) Die Bischöfe sollen, sagt die Synode zu Tours in ihrem Kanon 17, Homilien haben, die die nöthigen Ermahnungen enthalten, und diese *quisque studeat aperte transferre in linguam Romanam rusticam, vel Theodiscam* (in das Romanische oder Deutsche), *quo facilius cuncti possint intelligere, quae dicuntur;* und die Synode zu Mainz in ihrem Kanon 25: *nunquam desit diebus dominicis aut festivitatibus, qui verbum Dei praedicet, juxta quod intelligere vulgus possit.*

was man unter der Barbarei und Finsterniss des Mittelalters sich zu denken gewohnt ist, lastet vorzugsweise auf den Jahrhunderten, in deren Verlauf sich die Geschichte dieser Periode bewegt. In keiner andern Periode stand die christliche Sittlichkeit auf einer so niedrigen Stufe, vor allem aus dem Grunde, weil es an den Voraussetzungen fehlte, durch welche ein der Idee der christlichen Sittlichkeit entsprechendes kirchliches Leben bedingt ist. Durch die allgemeine Rohheit und Verwilderung der Zeit wurde die Kirche verweltlicht und der Klerus entsittlicht; es gab Zeiten und Länder, in welchen hohe und niedere Kleriker an allem weltlichen Thun und Treiben sich betheiligten und durch dieselben Laster und Verbrechen, durch welche die Zeit am meisten berüchtigt ist, sich selbst befleckten. Die Zucht und Ordnung des kirchlichen Lebens löste sich nicht selten völlig auf, und um alles mit Einem Male zu sagen, was in einer solchen Periode an sittlichem Aergerniss möglich war, darf man nur an die notorische Unsittlichkeit so vieler Päpste des zehnten Jahrhunderts erinnern. Es kann jedoch der Kirche das Zeugniss gegeben werden, dass sie es auch in solchen Zeiten nie an Gegenwirkungen fehlen liess, und immer auch wieder Männer in ihrer Mitte hatte, die dem Verfall der Kirche entgegentraten und zum Bessern zurücklenkten. Nachdem Bonifacius die unter Karl Martell's kriegerischer und soldatischer Regierung eingerissene Ungebundenheit gezügelt und mit einer geordneteren Verfassung auch die kirchliche Disciplin wiederhergestellt hatte [1], war es Karl der Grosse, welcher auch in dieser Beziehung durch seine auf den Klerus verwandten Bemühungen sich um die Kirche verdient machte. Den Ermahnungen, die er nicht selten erliess, um den Klerikern die Pflichten ihres geistlichen Berufs einzuschärfen, der Aufmerksamkeit und Sorgfalt, mit welcher er ihre kirchliche Wirksamkeit und ihr sittliches Verhalten überwachte, der Strenge, mit welcher er Unordnungen und Missbräuche rügte, insbesondere aber auch den Anstalten und Mitteln, die er anwandte, um den Klerikern die für ihren Beruf erforderliche Bildung zu verleihen, ist es zuzuschreiben, dass die fränkische Kirche sich bedeutend

1) Man vgl. die Disciplinarverordnungen in dem Capitulare vom Jahr 742 Pertz III. S. 16. Es verbietet den Geistlichen vor allem Waffen zu tragen, in Krieg zu ziehen, auf der Jagd umherzustreifen, Falken zu halten, und setzt strenge Strafe auf Unzuchtvergehen.

hob, und während der karolingischen Periode eine im Ganzen sehr achtungswerthe Stellung behauptete. Als auch diese Früchte wieder verloren gegangen waren, und in den verworrenen und düstern Zuständen des zehnten und eilften Jahrhunderts der in seiner Unwissenheit und Sittenlosigkeit das treue Gepräge seiner Zeit an sich tragende Klerus tiefer als je gesunken war [1]), waren gerade die Uebel, die vorzugsweise dem Klerus zur Last fielen und in ihrem Zusammenhang mit den allgemeinen Verhältnissen der Kirche als die grössten Gebrechen der Zeit erschienen, Unzucht und Simonie, die Ursache der tiefer gehenden Bewegung, durch welche ein ernsterer sittlicher Geist in der Kirche wieder erweckt wurde. Was ausser den bekannten und am meisten hervortretenden Zeitübeln den Klerus noch besonders charakterisirt und ihn gleichfalls in einem sehr ungünstigen Licht erscheinen lässt, ist das materielle Interesse, das ihn in so hohem Grade beherrschte, die Habgier, mit welcher er seinen Grundbesitz zu vergrössern suchte, und für diesen Zweck nicht blos die durch das Lehenswesen gegebene Gelegenheit, sondern auch noch den Glauben und Aberglauben der für das Heil ihrer Seele besorgten Laien zu benützen wusste [2]).

1) Einen reichhaltigen Beitrag zur Sittengeschichte besonders des Klerus im zehnten Jahrhundert, gibt Vogel, Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert. Jena 1854. Man vgl. besonders 1. S. 43 f. 282 f.

2) Welche Mittel die Kirche für diesen Zweck anwandte, und wie weit sie hierin ging, ist aus der scharfen Rüge zu sehen, zu welcher Karl der Grosse noch in einem Capitulare vom Jahr 811 sich veranlasst sah. Es wird in demselben gesagt (Pertz Monum. T. 3. Leg. 1. S. 167): Kann man von Weltentsagung bei Menschen reden, welche nicht müde werden, täglich auf jede Weise und durch jegliches Mittel ihr Vermögen zu mehren, indem sie die Leute bald mit Vorspiegelungen himmlischer Seligkeit, bald mit Drohungen des höllischen Feuers so lange bearbeiten, bis sie die Einfalt der Armen wie der Reichen berücken und dieselben zur Abtretung ihrer Güter verleiten, wodurch es geschieht, dass die Erben solcher Bethörten um Hab' und Gut kommen, und zuletzt aus Mangel Verbrecher und Diebe werden müssen. Man vgl. hierüber und über Anderes, was sich darauf bezieht, Gfrörer, K.G. III. S. 616. Roth, Benef. S. 254 f. „Wirklich verächtlich sind die Mittel, die wir anwenden sehen, um die Lust zu Schenkungen immer von neuem zu erwecken. Zogen die Schilderungen der himmlischen Seligkeiten und höllischen Qualen nicht mehr, so liess man aus entferntern Gegenden Reliquien kommen, hielt Translationes und baute neue Kirchen, es war diess im neunten Jahrhundert ein förmlicher Geschäftszweig“. In die Kategorie solcher Speculationen der Kirche gehörte auch die Einrichtung der sogenann-

Welchen harten Kampf der auch in diesen dunkeln Jahrhunderten nicht unbezeugt bleibende sittliche Geist des Christenthums zu bestehen hatte, zeigt sich überall, wo er mit der rohen Sitte der Zeit zusammentraf und einen Versuch machte, sie seiner sittlichen Macht zu unterwerfen. Aus dem uralten Heidenthum der germanischen Völker stammte die auch nach ihrer Bekehrung zum Christenthum beibehaltene Sitte der sogenannten Gottesurtheile. Wie tiefgewurzelt waren sie noch immer auch in dem christlichreligiösen Bewusstsein jener Zeit, wenn nicht nur Bischöfe, wie der Erzbischof Hinkmar von Rheims, sie vertheidigten, sondern selbst sein Gegner Gottschalk den sehnlichen Wunsch hatte, die Wahrheit seines Glaubens an eine doppelte Prädestination in Gegenwart des Königs, der Bischöfe, Priester, Mönche, des Volkes durch ein Gottesurtheil zu bekräftigen! [1]) Der rüstige Bestreiter des Aberglaubens der Zeit, der Erzbischof Agobard von Lyon, schrieb auch gegen die *damnabilis opinio putantium divini judicii veritatem igne vel aquis, vel conflictu armorum patefieri;* Karl der Gr. und Ludwig der Fromme erliessen Verbote, auch Päpste wie Nicolaus I. Stephan V. erklärten sich gegen den unchristlichen, Gott versuchenden Missbrauch, zunächst jedoch bestand alles, was die Kirche über die rohe Sitte vermochte, nur darin, dass sie sie selbst in ihre Obhut nahm [2]). Ein anderes Beispiel dieser Art, aus wel-

ten Precariae, die darin bestand, dass den Stiftenden der Genuss ihrer Schenkung und wohl auch noch anderer Güter für ihre Lebenszeit zugestanden wurde. Roth a. a. O. S. 256.

1) Er drückt seinen Wunsch in seiner in der Form eines Gebets abgefassten Confession in folgenden, seinen Glauben an die Wahrheit der Gottesgerichte sehr charakteristisch bezeichnenden Worten aus: *Ut quatuor doliis uno post unum positis, atque ferventi sigillatim repletis aqua, oleo pingui et pice et ad ultimum accenso copiosissimo igne liceret mihi, invocato gloriosissimo nomine tuo ad approbandam hanc fidem meam, immo fidem catholicam, in singula introire et ita per singula transire, donec te praeveniente, comitante ac subsequente dexteramque praebente ac clementer educente valerem sospes exire, quatenus in ecclesia tua tandem aliquando catholicae huic fidei claritas claresceret, et falsitas evanesceret fidesque firmaretur et perfidia vitaretur.*

2) Die Ordalien sollten nur unter specieller Mitwirkung des Klerus in Anwendung kommen. Erst später wirkte die Kirche ihnen positiver entgegen. Auf dem vierten lateranischen Concil verbot Innocens III. den Klerikern jede liturgische Mitwirkung bei der Feuer- und Wasserprobe, und Honorius

chem gleichfalls zu sehen ist, wie der sittliche Einfluss des Christenthums sich auf blosse Milderungen und einzelne der Rohheit der Zeit abgerungene Concessionen beschränken musste, ist der sogenannte Gottesfriede, oder die *treuga Dei*. Die Kirche war es, die in dem anarchischen Zustand, welcher im Laufe des zehnten und eilften Jahrhunderts besonders im südlichen Frankreich herrschte, und in Ermangelung einer allgemeinen weltlichen Regierungsgewalt alle Verhältnisse des geselligen Lebens zerrüttete, zu diesem Rettungsmittel in der Zeit der Noth griff und es durch die lebhafte Vergegenwärtigung des Gegensatzes, in welchem das friedlose und sündhafte, nicht einmal den Tag des Herrn feiernde Leben auf der Erde zu den Vorschriften Gottes stand, den verwilderten Gemüthern so eindringlich zu machen wusste, dass sie im Bewusstsein ihrer Schuld das Gebot der heiligen Waffenruhe als eine vom Himmel herab durch göttliche Gnade eingegebene Verordnung betrachteten. Es sollten wenigstens die durch den Erlöser vorzugsweise geheiligten Tage, auf welche die Kirche ein besonderes Recht geltend zu machen hatte, dem gewohnten weltlichen Treiben entnommen und als Tage eines Gottesfriedens heilig gehalten werden, unter dessen Schutze jeder frei von jeglicher Furcht leben könnte, die Tage von Mittwoch Abend bis Montag Morgen, der fünfte Tag der Woche zur Ehre der Himmelfahrt Christi, der sechste zum Gedächtniss seines Leidens, der siebente zur Erinnerung seiner Ruhe im Grabe und der folgende als der Tag der Auferstehung. Die diesen Gottesfrieden unverbrüchlich halten, sollten vor Gott und allen Heiligen jetzt und immerdar von ihrer Sündenschuld erlöst, wer ihn aber absichtlich breche, für alle Ewigkeit verflucht und verdammt sein [1]. Auf dieselbe Weise, wie hier die Kirche

---

untersagte die Feuerprobe als ein *judicium secundum legitimas et canonicas sanctiones penitus interdictum*, *utpote in quo Deus tentari videtur*. Vgl. Theol. Quartalschrift 1858. S. 490 f.

1) Vgl. Giesebrecht a. a. O. 2. S. 350 f. Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens. Leipzig 1857. Nach den genaueren Untersuchungen Kluckhohns sind die seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts in Frankreich durch die Geistlichen bewirkten Friedensvereinigungen, auch die im Jahr 1034 mit so grosser Begeisterung aufgenommene Vereinbarung, von der eigentlichen *Pax Dei* oder *Treuga Dei* (*treuga* = Treue, Sicherheit, Bürgschaft) wohl zu unterscheiden. Das Charakteristische der letztern ist die Festhaltung der genannten vier Tage. Das älteste Denkmal des ursprünglich dem

erst von unten herauf die socialen Lebensverhältnisse wieder neu begründen musste, waren die von Karl dem Grossen für den Zweck der Volksbildung und der öffentlichen kirchlichen Ordnung getroffenen Maassregeln und Einrichtungen zunächst nur auf das Nothwendigste gerichtet, wodurch erst für die christliche Sittlichkeit Bahn gebrochen werden musste. Die von ihm im Jahr 789 eingeführten Senden, Sendgerichte, Synodalgerichte waren eigentlich nur eine Erweiterung und Verschärfung der seit alter Zeit gewöhnlichen Kirchenvisitationen, bei welchen jetzt der jährlich die Parochieen seiner Diöcese bereisende Bischof hauptsächlich theils heidnische Gebräuche wie Zauberei, theils grobe Verbrechen, wie Incest, Ehebruch, Mord u. A. zum Gegenstand seiner Nachforschung zu machen hatte. Einen gleichen, nur höhern und allgemeinern Zweck hatte das Institut der Missi, welche die höchste überwachende geistlichweltliche Aufsicht führen und, wie Karl der Grosse in dem Capitulare der Merzsynode vom Jahr 802 im vollen Bewusstsein der ihm als Kaiser von Gott verliehenen Stellung erklärte, im Auftrage des Kaisers ausgesendet werden sollten, damit jedem nach dem Willen Gottes Recht und Gerechtigkeit zu Theil werde und jeder in seinem Stande und in seiner Beschäftigung dem Rechte gemäss leben könne, die Kanoniker nach ihren Vorschriften, die Nonnen in aller Zucht nach ihrer Regel, die Laien ohne Trug in

---

südlichen Frankreich angehörenden Gottesfriedens ist das von dem Erzbischof von Arles, den Bischöfen von Avignon und Nizza und dem Abt Odilo von Clugny im Jahr 1041 im Namen des gesammten Klerus von Gallien an alle Geistlichen Italiens erlassene Schreiben (Kluckh. a. a. O. S. 39 f.). Im Laufe des zwölften Jahrhunderts traten an die Stelle des Gottesfriedens die durch geistliche und weltliche Waffen auf die Einführung eines beständigen Friedens hinzielenden Friedensinstitute. Vgl. die theol. Quartalschrift 1858. S. 475 f. Die überhaupt hieher gehörende Abhandlung von Prof. Dr. Kober a. a. O. S. 443 f. über den Einfluss der Kirche und ihrer Gesetzgebung auf Gesittung, Humanität und Civilisation im Mittelalter bringt hauptsächlich aus der hier vor uns liegenden Periode die Data für den im Allgemeinen zwar sehr wohlthätigen, aber noch ziemlich beschränkten Einfluss bei, welchen die Kirche in Hinsicht der Sklaverei, der Gewalt des Familienvaters über Frau und Kinder, der Armen und Verlassenen, namentlich der Wittwen und Waisen, ferner der von der Blutrache Verfolgten, der barbarischen Sitte des Strandrechts (das laganum), des Fehde- und Faustrechts, der principiellen Umgestaltung des germanischen Strafrechts und der Verbesserung des bürgerlichen Processverfahrens ausgeübt hat.

Liebe und Frieden; sie sollten allem Unrecht steuern, den Kirchen, den Armen, Wittwen, Waisen, dem ganzen Volk nach Gottes Willen und in Gottesfurcht Recht schaffen, und zwar ohne Schmeichelei, Gunst, Verwandtschaft, Furcht. Was sie nicht selbst ausführen, sollten sie an den Kaiser bringen. Es sollte durch sie hauptsächlich eine allgemeine christlichsittliche Lebensordnung begründet werden, nach der Karl dem Grossen vorschwebenden Idee eines christlichen Staates, als dessen theokratischen Herrscher er sich selbst als Kaiser betrachtete [1]. Wie wenig dieses Ideal realisirt wurde, zeigt die Geschichte der folgenden Zeiten und wenn man bedenkt, wie despotisch Karl der Grosse auch in seinen Bemühungen für die christliche Volkserziehung verfuhr, so erhält man auch durch die Lichtpunkte des karolingischen Zeitalters keinen höhern Massstab für die sittlichen Zustände der Periode.

Der Rohheit der Zeit gegenüber konnte die sittliche Wirksamkeit des Christenthums zunächst nur auf das Negative gerichtet sein, das Unsittliche zurückzudrängen und auszustossen. Fragt man aber nach dem Positiven der christlichen Sittlichkeit, was man für das Wesentliche des sittlich-religiösen Lebens oder des praktischen Christenthums hielt, so begegnen uns auch hier Erscheinungen, welchen nur die äusserlichsten Begriffe des Sittlichen zu Grunde liegen. Es wird nicht nur der sittliche Werth des Handelns nicht sowohl in die Gesinnung und die innern Motive, aus welchen es hervorgeht, als vielmehr nur in das äussere Thun als solches gesetzt, sondern es haben auch die Werke, in welchen das wahre Wesen der christlichen Religiosität bestehen soll, nicht einmal einen unmittelbar sittlichen Charakter. Denn wodurch kann man sich nach den herrschenden Begriffen der Zeit ein höheres sittliches Verdienst erwerben, als durch Gaben an Kirchen und Klöster, welche je grösser der materielle Werth der Schenkung ist, auch dem Schenkenden einen um so höhern sittlichen Werth verleihen, sofern er nach der Grösse seiner Gabe auch einen um so grössern Anspruch an die Segnungen der Kirche zu machen hatte. Nach demselben Maassstab sah man auch bei solchen Werken der christlichen Frömmigkeit, bei welchen die Selbstthätigkeit des sittlichen Subjekts wenigstens in höherem Grade betheiligt war, als bei blossen

1) Pertz Mon. Leg. I. S. 90 f. Vgl. Rettberg Kirchengesch. Deutschlands I. S. 432 f.

Schenkungen, nicht sowohl auf die sittliche Qualität als die materielle Quantität der als verdienstliches Werk geltenden Leistung. Je schwieriger und mühevoller das war, was man that, je mehr es als etwas Ausserordentliches, über das gewöhnliche Maass der menschlichen Kräfte Hinausgehendes erschien, und je augenscheinlicher man darin nur ein zur Ehre Gottes und Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen, oder ein im Interesse der Kirche geschehenes Werk sehen konnte, um so geeigneter war es zur Abbüssung von Sünden oder zur Erwerbung eines positiven Verdienstes. Hierin lag die Ursache, dass neben den so hochgeachteten *itinera ad limina beatorum Apostolorum* und den Pilgerreisen nach andern heiligen Orten des Abendlandes, zu welchen seit dem Anfang des neunten Jahrhunderts, nach der Entdeckung der Gebeine des Apostels Jakobus des ältern, auch das spanische Compostella gehörte, gegen das Ende der Periode Wallfahrten nach Palästina immer gewöhnlicher wurden [1]. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht besonders die grosse Bewegung um das Jahr 1033. Damals begann, wie ein Augenzeuge berichtet [2], eine so unzählige Menschenmenge aus der ganzen Welt zum Grab des Erlösers nach Jerusalem zusammenzuströmen, wie sie kein Mensch zuvor erwarten konnte, zuerst gemeines Volk, dann Leute vom Mittelstand, hierauf Vornehme und Mächtige, Könige und Grafen, zuletzt auch viele edle Frauen; die meisten haben den Wunsch gehabt, zu sterben, ehe sie in die Heimath zurückkehren. Ohne Zweifel hing diese so lebhafte Sehnsucht nach dem heiligen Lande mit dem schon durch das ganze zehnte Jahrhundert hindurchgehenden, damals nicht bloss allgemein verbreiteten, sondern auch bis zu seiner höchsten Spitze gesteigerten Glauben an den bevorstehenden Untergang der Welt zusammen. Am Schlusse des ersten christlichen Jahrtausends sollte er erfolgen; man war nur darüber ungewiss, von welchem Zeitpunkt an die

---

1) Auf welche Weise solche Wallfahrten dem religiösen Bedürfniss der Zeit zur Befriedigung dienen sollten, kann man aus Beispielen sehen, wie dem des Grafen Fulco von Anjou (zu Ende des 10ten und zu Anfang des 11. Jahrhunderts), welcher zu Jerusalem, wohin er zweimal pilgerte, sich Nachts zum heiligen Grab schleppen und öffentlich geisseln liess und vom Steine des heiligen Grabs, indem er ihn küsste, ein grosses Stück als Reliquie herausbiss. Vergl. Sudendorf, Bereng. Turon. S. 70.

2) Der Benedictinermönch Glaber Radulf Hist. 4, 6.

Jahre desselben zu zählen seien, ob von der Geburt oder dem Tode des Erlösers. Nachdem das Jahr 1000 ohne die gefürchtete Katastrophe vorübergegangen war, glaubte man sie um so gewisser 33 Jahre nachher erwarten und sich darum jetzt um so ernstlicher zu demjenigen anschicken zu müssen, was dem glaubigen Gemüth allein den sichersten Trost in der letzten irdischen Noth gewähren zu können schien. Man unternahm daher nicht nur durch die Pilgerreise nach Jerusalem das verdienstlichste Werk, sondern flüchtete sich auch wie aus den Trümmern einer in sich zusammenstürzenden Welt auf den Boden des heiligen Landes, um hier der Zukunft des wiedererscheinenden Erlösers entgegenzusehen. Ist jener Glaube an sich höchst charakteristisch für eine Zeit, die in ihm nur bezeugte, wie leer und haltungslos sie sich in sich selbst fühlte, wie sehr sie ihrer eigenen innern Nichtigkeit sich bewusst war, so sind auch die Aeusserungen des religiösen Lebens, in welchen sich ihr durch eine solche Angst tiefer erwecktes sittliches Bewusstsein kund gibt, nicht minder bezeichnend. Das Höchste, wodurch sich ihre sittliche Kraft beurkundet, und worauf sie ihr höchstes Heilsvertrauen stellt, sind Handlungen, durch welche sie mit den Gegenständen des Heils in eine so viel möglich nahe und unmittelbare Berührung zu kommen sucht, und wenn jene Zeit, in welcher man mit dem Ende des Jahrtausends auch das Ende der Welt erwartete, auch dadurch merkwürdig ist, dass sie dem mittelalterlichen Kirchenbau einen neuen Aufschwung gab und in den damals erbauten Münstern so vieler Städte das grossartigste Zeugniss ihrer kirchlichen Religiosität zurückliess [1], so ist auch daraus zu sehen, welcher Art Werke es waren, durch welche man aus der vergänglichen Gegenwart der Erde am sichersten in den Himmel der Ewigkeit hineinbauen zu können glaubte.

Tiefer sehen wir jedoch erst in das sittliche Bewusstsein jener Zeit hinein, wenn wir sie fragen, welche Begriffe sie von der Busse hatte. Zur Abbüssung und Vergebung der Sünden sollten vor allem die guten Werke dienen. Man machte Schenkungen an Kirchen und Klöster, wie man sich auszudrücken pflegte, *pro remedio animae* und wollte durch sie *peccata sua redimere.* Almosen sollten die Sünden löschen, gerade so wie Feuer durch Wasser

1) Auch diess meldet Glaber Radulf Hist. 3, 4. Vgl. Gieseler, K.G. 2, S. 268.

gelöscht wird. Es gab aber auch Werke, in welchen der Zweck und das Charakteristische der Busse sich noch unmittelbarer und anschaulicher vor Augen stellte. In die Kategorie solcher Werke gehörte ganz besonders die von Petrus Damiani gepriesene und durch ihn hauptsächlich in allgemeinere Uebung gekommene Geisselbusse [1]. Nach den materiellen sittlichen Begriffen jener Zeit sollte man hierin, in einer Periode, in welcher die kaum überstandene Angst vor der grossen Weltkatastrophe dem sittlich-religiösen Bewusstsein einen so mächtigen Antrieb gegeben hatte, in sich zu gehen und seine Rechnung mit dem Himmel abzuschliessen, nur die Erweckung zu einem neuen ernstern Busseifer sehen. Bei aller Strenge aber, mit welcher so Manche die Geisselbusse an sich vollziehen mochten, sehen wir selbst in der Busstheorie des Petrus Damiani eine Ansicht von der Busse im Hintergrund lauern, welche das ganze Busswesen in eine blosse Illusion zu verwandeln suchte. Man wollte zwar allen Ernst der Busse zeigen, aber dabei doch dem Fleische nicht gar zu wehe thun. Wenn nach des Petrus Damiani Theorie dreitausend Ruthenstreiche, die man sich bei dem Absingen von Psalmen gab, so viel sind als die Busse eines ganzen Jahrs, so wurde dabei nicht nur vorausgesetzt, dass das Eine an die Stelle des Andern treten könne, sondern es sollte auch bei aller intensiven Schärfe der Busse das Surrogat doch zugleich eine Milderung sein. Wer mit dreitausend Streichen die Busse eines ganzen Jahrs abmachen kann, glaubt leichter hinwegzukommen, als wenn er ein ganzes Jahr auf seine Busse verwenden muss. Durch diese Substituirungstheorie erhielt die ganze Bussdisciplin einen andern Charakter. Es galt jetzt als Grundsatz, dass eine bestimmte Art der Busse mit einer andern vertauscht werden könne. Sollte aber ein solches Aequivalent zur Anwendung kommen, so musste man zuvor wissen, wie hoch überhaupt ein bestimmtes Vergehen zu berechnen war; für alle Vergehungen, für welche die Kirche eine Busse auferlegt, musste ein bestimmtes Strafmaass, eine bestimmte Quantität der Busse festgesetzt sein. Dafür war schon durch die *libri poenitentiales* Vorsorge getroffen worden, die Bussordnungen, Beichtbücher, wie sie zuerst hauptsächlich in der an-

1) Vergl. Vogel, Peter Damiani. Jena 1856. S. 12.

gelsächsischen Kirche verfasst wurden [1]). Die verschiedenen Arten der Vergehungen waren nach bestimmten Kategorieen, unter welche die einzelnen Fälle subsumirt werden konnten, classificirt und für jedes Vergehen war eine bestimmte Busse festgesetzt. Da diese regelmässig im Fasten bestand, so lag hierin ohne Zweifel der Hauptanlass zu der bei der Busse stattfindenden Veränderung, dass, wenn die Fastenbusse, wie namentlich im Fall einer Krankheit, nicht ausgeführt werden konnte, oder die für mehrere schwere Vergehen auferlegte Fastenzeit die muthmassliche Lebensdauer überschritt, dieselbe in eine andere verwandelt wurde, und zwar am liebsten in eine solche, bei welcher die Kirche einen materiellen Vortheil hatte. Die Verwandtschaft dieser neuen Einrichtung mit der altgermanischen Sitte der Bezahlung von Wehr- und Sühngeldern trug gleichfalls dazu bei, dass sie um so leichter in allgemeineren Gebrauch kam. War es zuerst nur der Bischof oder Presbyter, welcher in einem bestimmten Fall eine solche Bussverwandlung anordnete, so überliess man es in der Folge dem Büssenden selbst, nach Maassgabe der für diesen Zweck gegebenen Anweisungen, für einen Fastentermin eine andere Art der Busse zu wählen [2]). Die Vergleichung der spätern Bussordnungen mit den früheren zeigt, wie nicht nur der Gebrauch dieser sogenannten Redemtionen immer weiter ausgedehnt wurde, sondern bald auch der weitere Schritt geschah, dass nicht mehr eigene Busswerke, sondern gewisse Leistungen Dritter als Aequivalent der Busse betrachtet wurden, um dem Reichen die Busse mit Hülfe seines Reichthums zu erleichtern, indem man es ganz der Natur der Sache gemäss fand, dass der Reiche auch diesen Vorzug vor dem Armen habe [3]). Diese *libri poenitentiales* hatten zwar noch im neunten Jahrhundert Manche gegen sich, und es war nicht blos die Verschiedenheit der neben einander bestehenden Bussordnungen, was die Handhabung der Bussdisciplin erschwerte und verwirrte, sondern es erklärten sich auch mehrere Synoden gegen eine Neuerung, durch welche die zur Busse verordnete Satisfaction willkürlich verändert, der

1) Vgl. Wasserschleben, die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851.

2) A. a. O. S. 29.

3) A. a. O. S. 50. Die Bussordnung König Edgar's unter der Aufschrift: De magnatum poenitentia.

Ernst der Busse entkräftet und die Sünde und ihre Vergebung gar zu leicht genommen werde [1]. Gleichwohl empfahlen sich diese Bücher für den praktischen Gebrauch zu sehr, als dass es nicht bei der durch sie eingeführten Veränderung des Busswesens geblieben wäre [2].

Es sind demnach überhaupt zwei Momente zu unterscheiden, durch welche die bisherige Bussdisciplin wesentlich verändert wurde: einmal, dass überhaupt eine Vertauschung der einen Art der Busse mit einer andern stattfand und sodann, dass die Busse auch in eine Geldbusse verwandelt werden konnte. Es fehlte nur noch, dass die Kirche dieses neue Busssystem für ihr materielles Interesse recht gewinnreich zu machen wusste. Wie gut sie diess verstand, beweist die zahllose Menge von Schenkungen an Kirchen und Klöster. Es kam nur darauf an, dass man reich genug war, und noch zur rechten Stunde daran dachte, von seinem Reichthum einen so segensreichen Gebrauch zu machen. Selbst Petrus Damiani, so sehr er sonst für die Strenge der Busse eiferte, sprach es mit klaren Worten aus, dass man um Geld und Gut alles, was man zu seiner Seligkeit nöthig habe, von der Kirche bekommen könne. Wir empfangen, sagt er in einem seiner Briefe, von den Büssenden Ländereien und lassen ihnen nach dem Maasse ihres Geschenks von der Quantität der Busse nach, wie geschrieben steht: *divitiae hominis redemtio ejus* (Proverb. 13, 8). So bezeugte es also die Schrift selbst, dass das Geld der Preis sei, durch welchen man sich von seinen Sünden loskaufen konnte; nach dem Maasse des Vermögens richtete sich die Erlassung der Sünden, wenn z. B. der Reiche sieben Fastenwochen mit zwanzig solidi abzukaufen hatte, so nahm man auf den minder Vermöglichen die billige Rücksicht, dass man auch mit zehen zufrieden war. Um diese neue Einrichtung der Kirche noch einträglicher und dem sündigen Menschen noch trostreicher zu machen, kam man jetzt auch auf die Idee, Busszeiten,

1) Vgl. Gieseler a. a. O. 2, 1. S. 167. Am nachdrücklichsten sprach sich hierüber die Synode zu Chalons im Jahr 813 aus, welche *repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant*, durch die dem Sünder nur ein Ruhepolster bereitet werde (nach Ezech. 13, 18.), das Maass der Busse nach der Institution der alten Kanones, oder nach der Auctorität der h. Schrift, oder nach der kirchlichen Gewohnheit bestimmt wissen wollte.

2) A. a. O. S. 77 f. 83.

die noch über die gewönliche Dauer des menschlichen Lebens hinausgiengen, von hundert und mehr Jahren anzusetzen: durch Geld konnte ja auch die längste Busszeit mit Einem Male abgethan werden, es war nur eine neue Form, um eine um so grössere Summe verlangen zu können. Man legte daher, wie gleichfalls aus einem Briefe des Petrus Damiani zu sehen ist, bei der Ansetzung einer solchen Busse sogleich eine Berechnung ihres Geldbetrags bei. Endlich schritt man auch noch dazu, dass man nicht blos auf die Bitte der Bussbedürftigen die Pönitenz in eine Geldbusse verwandelte, sondern ganz allgemein einen Ablass für eine gewisse Zeit promulgirte. Eines der ersten bekannten Beispiele dieser Art ist die Ablasspromulgation des Erzbischofs Pontius von Arles im Jahr 1016. Schon ertheilten auch die Päpste, nicht blos Benedict IX., auch Alexander II., aus besondern Veranlassungen, wie bei der Einweihung einer neuen Kirche, eine solche *indulgentia poenitentiae.*

Hiemit hat demnach jener Ablass- und Sündenhandel seinen Anfang genommen, welcher mit Recht als ein so grosser Gräuel der christlichen Kirche betrachtet wird. Und doch muss man erst fragen, worin das eigentlich Anstössige dabei besteht. Dass Sünden erlassen werden, unter den für ihre Vergebung bestimmten Bedingungen ist der Lehre des Evangeliums gemäss, und wer anders als die Kirche kann über die Bedingungen urtheilen, unter welchen in den einzelnen Fällen die Vergebung der Sünden ertheilt werden soll. Auch das ist an sich nicht unevangelisch, dass die Ertheilung der Sündenvergebung an eine äussere Leistung geknüpft wird, wofern nur in dem Aeussern das Innere sich bethätigt, das als die wesentliche Bedingung der Sündenvergebung vorausgesetzt werden muss. Die Hauptfrage ist aber, wie sich dieses Aeussere zu der sittlichen Gesinnung des Menschen verhält. Die ganze Disciplin erhält einen um so äusserlicheren und zufälligeren Charakter, je weniger der Mensch bei demjenigen, das zur Bedingung der Sündenvergebung gemacht wird, als sittliches Subject betheiligt ist. Als solches kann er aber nur dann betrachtet werden, wenn alles, was ihm seinen sittlichen Werth geben soll, durch seine eigene Selbstthätigkeit bedingt ist. Je passiver er sich verhält, oder je zufälliger die Beziehung ist, in welcher das seine Sündenvergebung Bedingende zu ihm selbst steht, um so weniger kann einem solchen Busssystem irgend ein sittlicher Werth zugeschrie-

ɜn werden. Das Aeusserlichste und Zufälligste, das der Mensch ıben kann, ist das Geld. Wenn daher alle jene Veränderungen in nsehung der Busse zuletzt nur darauf hinauskamen, dass man bei ɜm Geld, als dem einfachsten Mittel, stehen blieb, durch das man n seinen Sünden sich loskaufen konnte, so war diess nichts Andes, als die offene Erklärung, dass das Verhältniss des Menschen zu ott überhaupt nicht aus dem sittlichen Gesichtspunkt zu betrachten i, das Christenthum somit auch nicht den Charakter einer sitthen Religion an sich trage. Was kann daher in grösserem Wirstreit mit dem sittlichen Charakter des Christenthums stehen, als ne Busstheorie, die den Ernst seiner sittlichen Forderungen sohr herabstimmt, dass sie dem Menschen nichts leichter macht, als e Reinigung seines Gewissens von der Schuld der Sünde? Bedenkt n ferner, welche grosse materiellen Vortheile die Kirche von dieser uen Theorie hatte, und wie natürlich die Annahme ist, dass sie ihren sittlichen Forderungen um so laxer war, je mehr sie darch Gelegenheit erhielt, sich selbst zu bereichern, so wird auch durch das allgemeine Urtheil über den sittlichen Charakter der riode noch weit tiefer herabgedrückt. Worin hat aber alles diess, enn wir es rückwärts verfolgen, seine letzte Wurzel? Der Abss in seiner schlimmsten Form war schon darin enthalten, dass die rche die Bussdisciplin in ihre Hand nahm, und für die Sünden, e ihr gebeichtet wurden, bestimmte Busswerke auferlegte. Wer ndet, kann auch lösen, und man bindet so oft nur dazu, um das ebundene wenigstens zum Theil auch wieder lösen zu können. as ganze Verhältniss von Schuld und Strafe wurde dadurch, dass die Kirche bestimmte, ein völlig willkürliches. Man kann sich her nicht wundern, dass die Willkür, die von Anfang darin lag, der Folge immer mehr hervortrat, und ein Verhältniss, das an ch kein sittlich bedingtes war, sondern nur auf der Herrschaft eruhte, die der Klerus über die Laien ansprach, zuletzt in seiner nzen Aeusserlichkeit sich darstellte. Subjecte, welche so beormundet und geleitet werden, wie diess in Betreff der Laien die raxis der katholischen Kirche seit ihrer hierarchischen Gestaltung ar, sind keine sittlichen Subjecte, sondern sie haben in letzter Beehung nur einen numerischen Werth, d. h. sie gelten nur so viel, s sie für die Sünden bezahlen, wegen welcher sie mit der Kirche bzurechnen haben, und die Kirche selbst kann die in's Unendliche

wachsende Sündenschuld der Menschheit so wenig bedauern, dass sie vielmehr nichts für werthvoller und segensreicher halten muss, als eben diess, dass es Sünden gibt, die nicht erlassen werden, ohne dass auch etwas dafür bezahlt wird. In welchem Missverhältniss steht eine Kirche, die von der Sünde eine solche Ansicht haben muss, zum evangelischen Sündenbewusstsein! Soll diese völlige Verkehrung aller sittlichen Begriffe principiell abgeschnitten werden, so kann diess nur dadurch geschehen, dass man es in der ganzen Auffassung des Christenthums nicht vergisst, dass der Mensch nicht blos ein sündiges, sondern auch ein sittliches Wesen ist, d. h. ein solches, dessen Sünden weder gebunden noch gelöst werden können, ohne dass es sich zu dem Einen wie zu dem Andern als selbstthätiges, durch die Idee des Sittlichen sich bestimmendes Subject verhält.

In der Reihe der Erscheinungen, in welchen sich vorzugsweise der sittliche Charakter der Periode zu erkennen gibt, findet auch noch das Mönchsleben seine Stelle.

In einer Periode, die sich über einen so langen Zeitraum und über Länder erstreckt, in welchen die christliche Kirche theils erst in ihrer weitern Verbreitung begriffen, theils sehr verschiedenartigen Veränderungen unterworfen war, bietet auch die Geschichte des Mönchslebens ein Gemälde dar, in welchem Licht und Schatten auf sehr verschiedene Weise vertheilt sind. Während die Mönche des Orients schon ganz den starren Typus der byzantinischen Kirche an sich tragen und nur da die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, wo sie im Streite der Meinungen und Parteien ein orthodoxes und populäres Interesse mit fanatischem Eifer verfechten, bietet das Mönchsleben des Abendlands, wo der Benedictinerorden alle christlichen Länder mit einer immer grösseren Zahl nach derselben Regel eingerichteter Klöster übersäte und der Stifter des Ordens in dem gleichnamigen Abt von Aniane, dem Vertrauten Ludwigs des Frommen einen würdigen Nacheiferer seines Ruhms erhielt, eine in vielfacher Beziehung ansprechende und achtungswerthe Erscheinung. Es ist noch die Zeit, in welcher die Klöster an so manchen Orten erst mit Mühe und Anstrengung sich emporarbeiten müssen, und die Mönche selbst noch den Drang in sich haben, durch ihre Dienste der Kirche sich nützlich zu machen. Von den Klöstern gehen die Boten des Glaubens aus, sie sind die Colonien, in wel-

chen das Christenthum in einem neueroberten Gebiet sich festsetzt, die Pflanzstätten, von welchen aus eine neue, öfters auch erst mit dem Anbau des Landes beginnende Cultur sich verbreitet, die Sitze der wissenschaftlichen Studien, soweit sie auch jetzt noch eine Pflege finden, die bergenden Orte, in welche so viele sich zurückziehen, um sich aus der rauhen Umgebung der Gegenwart in die Stille eines friedlichen, den Uebungen der Frömmigkeit gewidmeten Lebens zu flüchten. Die Klöster bilden so unter verschiedenen Gesichtspunkten einen mehr oder minder in die Augen fallenden Contrast mit der sie umgebenden Welt; oft genug hatten sie aber auch mit den Uebeln und Gebrechen der Zeit einen Kampf zu bestehen, welchem sie nicht gewachsen waren. Bald waren es die Bischöfe, die ihr Aufsichtsrecht zu dem lästigsten Druck missbrauchten, bald streckten die Laien ihre gierigen Hände nach ihnen aus, indem sie entweder sich selbst in den Besitz von Klöstern setzten, oder sich von den Königen Klöster schenken liessen, um als Laienäbte über sie verfügen zu können, wie diess besonders in den Unruhen und Verwirrungen des fränkischen Bürgerkriegs sehr häufig geschah. Durch das weltliche Regiment solcher Laienäbte kamen die Klöster so herab, dass die Klage nicht blos über die Auflösung der Klosterzucht, sondern auch den völligen Verfall der Klöster überhaupt eine sehr laute und allgemeine wurde. Durch das ganze zehnte Jahrhundert hindurch lag das Mönchswesen im Allgemeinen sehr darnieder; wie wenn es aber selbst hätte zeigen wollen, dass wenn irgendwo noch eine sittliche Kraft vorhanden ist, durch welche die Kirche zu einer neuen Energie ihres Selbstbewusstseins sich erheben kann, eine solche nur im Kreise des Mönchslebens zu finden ist, wurde gerade der tiefste Verfall der Klöster der Anfang einer der wichtigsten Reformen des Mönchslebens. Die Stiftung des Klosters Clugny im Jahr 910 war ein für die Kirche überhaupt Epoche machendes Ereigniss. Auf den Rath des Abts Berno, welcher schon in zwei andern burgundischen Klöstern die Regel Benedicts in ihrer alten Strenge hergestellt hatte, stiftete es der Herzog Wilhelm von Aquitanien, wie er in der Stiftungsurkunde sagte, zum ewigen Heil seiner eigenen Seele, seiner Gattin, seiner Verwandten, seines Königs, sowie auch zum Heil aller schon gestorbenen, jetzt lebenben und künftigen Christen, zur Erhaltung des katholischen Glaubens, für Mönche, welche arm die Welt verlassen, nichts mit sich

bringen als guten Willen und entschlossen seien, nach der Regel des heiligen Benedictus zu leben. Es sollte, was gleichfalls ein bemerkenswerther Zug des Charakters dieser neuen Stiftung ist, in völliger Unabhängigkeit von jeder andern Gewalt allein unter der römischen Kirche stehen. Der hier zuerst neu erwachte und in einer Reihe gleichgesinnter Aebte kräftig erstarkte Mönchsgeist, welcher von Clugny aus in weiten Kreisen sich verbreitete und die nach dem Vorbild des Stammklosters reformirten Klöster zuerst zu einer grossen Mönchscongregation vereinigte, gab nicht nur dem Mönchsleben einen ebenso nachhaltigen als durchgreifenden Aufschwung, sondern er wurde auch die Ursache, dass derselbe ernste und strenge Reformationseifer der Kirche überhaupt sich mittheilte. In dem Kloster Clugny war der Heerd, an welchem die neuauflodernde Flamme der hierarchischen Macht und des kirchlichen Lebens sich zuerst entzündete; auch Hildebrand hatte vor der grossen Epoche seiner römischen Laufbahn daselbst verweilt; überall, wo es die grosse Sache der Kirche gilt, sind es die Aebte und Mönche von Clugny, die in der ersten Reihe stehen. Mit demselben ernsten Sinne der Mönchsascese traten den Cluniacensern die von Romuald im Jahr 1018 gestifteten Camaldulenser zur Seite. Auch sie bezeugen es, dass was jene Zeit sittlich Kräftigendes und Reformatorisches in sich hatte, ihr vor allem in der Form des Mönchslebens zur Anschauung kommen und durch die Strenge der Mönchsascese und der klösterlichen Disciplin in seiner Energie sich bethätigen musste, um die Kirche mit einem neuen Geiste zu beseelen. Einen bedeutungsvollen Blick lässt uns in die religiöse Weltanschauung der Cluniacenser das in Clugny zuerst eingeführte und von da aus in der ganzen Kirche angenommene Fest aller Seelen werfen. Wie schon der Herzog Wilhelm sein Kloster sowohl für die Gestorbenen als für die Lebenden gestiftet wissen wollte, so gieng auch dieses Fest aus der Sympathie der Cluniacenser für die Seelen der Sünder hervor, die in dem Feuer der Hölle von einem Heer von Dämonen Tag für Tag bis zu der bestimmten Zeit mit unerträglichen Schmerzen gequält werden. Sie selbst, diese Seelen, liessen, wie die Sage von dem Ursprung dieses Festes erzählt [1], mit ihrem Schmerzenslaut die Kunde auf die Erde gelangen, dass zur Befreiung aus

1) Vgl. Gieseler K.G. 2, 1. S. 319 f.

ihrer Qual nichts wirksamer sein würde, als die Gebete und Almosen der Mönche in Clugny und ihres Abts. Darum wurde nun in Clugny beschlossen, unmittelbar nach dem Allerheiligenfest ein Fest für die Ruhe aller glaubigen Seelen zu feiern mit Messen und reichlichen Almosen für die Armen, zum Verdruss für den einen steten Verlust erleidenden Widersacher und zur Freude für den auf die Barmherzigkeit Gottes hoffenden armen Christen. So stehen die heiligen gottgeweihten Mönche, wenn sie ihres göttlichen Berufs so treu warten, wie die frommen Brüder in Clugny, und dasselbe Mitgefühl für alle Glaubigen in sich tragen, als die Vermittler zwischen der jetzigen und der künftigen Welt, in stetem Kampf mit dem Teufel, um sein Reich fort und fort zu mindern, und die aus den Qualen des höllischen Feuers erlösten Seelen dem Himmel zuzuführen [1].

Für den allgemeinen Rückblick drängt sich an den Cluniacensern noch besonders die Bemerkung auf, in welchem engen Bunde überhaupt hierarchische und mönchisch-ascetische Ideen und Tendenzen durch die ganze Periode hindurch Hand in Hand gehen. Das Hierarchische stützte sich auf das Mönchisch-Ascetische, und dieses selbst hatte seine tiefste Wurzel in dem religiösen Leben des Volks. Je verworrener und trauriger, wie so oft im Laufe der Periode, die Zeiten waren, um so ernster sprach die äussere Noth auch zu dem Herzen des Volks, das, je weniger die gewöhnlichen Mittel zureichend zu sein scheinen, die Hülfe des Himmels zu erlangen, sich um so weniger durch diejenigen befriedigt sah, an die es zunächst für sein religiöses Bedürfniss gewiesen war. In Zeiten, in welchen man den äussern Druck des Lebens und den Unbestand aller irdischen Güter so schwer empfand, schienen nur die Recht zu haben, die Weltverachtung und Kreuzigung des Fleisches in sich selbst als den Weg darstellten, auf welchem man von der Erde zum Himmel gelange. Am liebsten wandte sich daher das Vertrauen des Volks frommen heiligen Mönchen zu, deren Einfluss, besonders wenn hervorragende Bischöfe derselben Richtung sich

1) Für so allvermögend hielt man die Gebete Clugny's, dass die Kaiserin Agnes nach dem Tode Heinrichs III. in ihrem Briefe an den Abt die frommen Mönche bat, da sie ihren Herrn und Gemahl nicht haben im Fleische erhalten wollen, mögen sie wenigstens den Todten mit ihren Brüdern der Gnade Gottes empfehlen. Giesebr. a. a. O. 2. S. 497. 620.

anschlossen, nicht selten in weiten Kreisen dem religiösen und kirchlichen Leben einen sehr mächtigen Aufschwung gab. So war es wenigstens in Deutschland, wo die hohe Bedeutung, die zur Zeit Otto's I. dessen Bruder der Erzbischof Bruno von Cöln gewann, hauptsächlich auch auf dem ascetischen Geiste beruhte, der in ihm selbst durch Mönche angeregt worden war. Brittische und irische Mönche waren es, die auch damals, wie einst in den Tagen eines Fridolin, Columban und Gallus, einen tiefgehenden Einfluss auf das religiöse Leben der deutschen Stämme ausübten [1]. Der Hauptpunkt aber, von welchem die mächtigsten Wirkungen des die Zeit beherrschenden Mönchsgeistes ausgiengen, blieb immer das Kloster Clugny. Es ist in der That bemerkenswerth, in welchen ausgebreiteten Verbindungen die Aebte und Mönche von Clugny mit den hervorragendsten Personen ihrer Zeit standen [2], und mit welchem Erfolg es ihrem Ansehen und Einfluss gelang, der streng kirchlichen Richtung den Sieg über entgegengesetzte Interessen und weltliches Thun und Treiben zu verschaffen [3]. Ueberall, wo es

1) Vgl. Giesebrecht a. a. O. 1. S. 325 f.

2) Wie namentlich mit der Kaiserin Adelheid, dem burgundischen und sächsischen Königshause; selbst weltlich gesinnte Herrscher, wie Alberich in Rom, König Hugo von Italien folgten dem Rathe von Clugny. Vgl. Giesebr. a. a. O. 1. S. 366. 372. 668. 674.

3) Die Congregation von Clugny, sagt Giesebrecht a. a. O. S. 676 f., gewann für jene Zeit und die nächstfolgenden Jahrhunderte etwa dieselbe Bedeutung, wie sie in der neueren Zeit die Gesellschaft Jesu erhielt, mit der sie in ihren Grundsätzen und in ihrer Verfassung die mannigfaltigsten Vergleichungspunkte darbietet. Ueberhaupt enthält das Werk Giesebrechts eine Reihe der wichtigsten Belege für den ausgedehnten und tiefeingreifenden Einfluss, welchen die Congregation der Cluniacenser auf die ganze abendländische Kirche jener Zeit ausübte. Kaiserthum, Papstthum und Clugny waren die drei grossen geistigen Factoren des Jahrhunderts, dessen Signatur die Reformation der Kirche war, a. a. O. 2. S. 190. Mit zäher Consequenz hielten schon die schwachen Päpste unmittelbar vor Benedict VIII., am meisten aber dieser reformeifrige Papst an der Verbindung mit Clugny fest, a. a. O. S. 166. Das Ideal Clugny's war die Herrschaft des Stuhls Petri über alle Gewalten der Welt, S. 363. 462. Insbesondere war es der grosse Abt Odilo, welcher in der langen Dauer seiner einflussreichen Wirksamkeit von 994—1048 zu den vier deutschen Kaisern, die er in dieser Zeit erlebte, zu Otto III., Heinrich II., Konrad II. und Heinrich III., in den vielfachsten Beziehungen stand. Auf ihn folgte der Abt Hugo, welchen Heinrich III. ersah, seinen erstgeborenen Sohn, den Kaiser der Zukunft, aus der Taufe

galt, das auf pseudoisidorischen Grundsätzen beruhende Kirchenrecht zu verfechten, fand es bei Cluniacensern und den mit Clugny in Verbindung stehenden Mönchen, zu welchen auch jener Abt Abbo des Klosters Fleury auf der Rheimser Synode im Jahr 991 gehörte, eine Hauptstütze, und alle von der notorischen Schlechtigkeit so vieler Päpste hergenommenen Vorwürfe waren nicht im Stande, sie in dem unbedingten Glauben an die Heiligkeit des päpstlichen Stuhls irre zu machen. Die Erhebung eines von dem Bewusstsein seiner geistlichen Macht so tief durchdrungenen Papstes, wie Gregor V. war, war ganz im Geiste der eng mit ihm verbundenen Cluniacenser. In Italien hatte nicht nur der strenge Romuald einen gleichgeachteten Geistesgenossen in dem heiligen Nilus, der als griechischer Mönch ein ascetisch-mystisches Einsiedlerleben führte, sondern es gieng aus demselben Kreise auch der heilige Adalbert hervor, welcher, ein geborner Böhme, aber weit mehr dem römischen Bonifaciuskloster auf dem Aventin als seinem Bisthum Prag zugethan, nachdem er als Heidenbote unter den Preussen zum Märtyrer geworden war, durch das hochgefeierte Andenken seines Namens den Eindruck, welchen schon Romuald und Nilus auf das ascetisch erregbare Gemüth des jungen Kaisers Otto III. gemacht hatten, so mächtig verstärkte, dass das Kaiserthum selbst nur dazu bestimmt zu sein schien, den hierarchischen Bestrebungen, welche Gerbert als Papst Silvester II. auf diese ascetische Grundlage baute, zum willigen Werkzeug zu dienen [1]. Kann es einen augenscheinlichern Beweis des übergreifenden Einflusses geben, welchen die ascetisch-hierarchischen Ideen auf die damalige Welt gewannen, als das Beispiel eines Herrschers, welcher, wie Otto III., Kaiser und Mönch in Einer Person war, welcher, um nur das Andenken des heiligen Adalbert zu ehren, und über den Gebeinen des Märtyrers eine polnische Metropole zu errichten, in der Gestalt eines Büssenden zu dem Grabe desselben nach Gnesen pilgerte und,

---

zu heben. A. a. O. S. 357 f. Vgl. Gfrörer, Greg. VII. Bd. 1. S. 663. Bd. 2. S. 431.

1) Man vgl. über ihn Giesebr. a. a. O. 1. S. 712: „Augenscheinlich wandelte Papst Silvester II. jetzt auf ganz andern Wegen als die waren, die Gerbert einst zu Rheims eingeschlagen hatte. Es war gewiss keine leere Form, wenn er den Cluniacensern schrieb, solange er in der Macht stände, solle ihre Congregation keinen Abbruch irgend einer Art erleiden."

wie schon zuvor so seitdem nur um so mehr, in der vertrautesten Gemeinschaft mit italischen Mönchen und Einsiedlern, wie Romuald und Nilus, mit schwärmerischem Geist Wallfahrten und Bussübungen bis zu seinem frühen Tod sich widmete. Es war ein sehr vergänglicher Bund, welcher in den damaligen Häuptern der geistlichen und der weltlichen Macht, in Silvester II. und Otto III., zwischen Mönchthum, Papstthum und Kaiserthum geschlossen war. Mit dem in seinem Busseifer sich verzehrenden und von dem Vertrauen seines Volkes verlassenen Kaiser sank auch dem Papstthum die Stütze, deren es noch immer bedurfte, es fiel auf's Neue in die alte Verwirrung zurück, aber dauernder als alle diese wechselnden Ereignisse war der erwachte und indess erstarkte ascetisch hierarchische Geist, und wenn er auch noch einmal dem weltlichen Andrang der Zeit weichen und sich in sich selbst zurückziehen musste, so vertiefte und kräftigte er sich nur um so mehr in sich selbst, um auf der von ihm gelegten Grundlage das Gebäude der Hierarchie aufzuführen. Die hauptsächlich an dem Heerde des Klosters Clugny gepflegte und durch seine einflussreiche Congregation in weiten Kreisen verbreitete Mönchsascese war das kräftigste Lebenselement des Hildebrand'schen Papstthums [1].

---

1) Hildebrand selbst stand fortgehend in sehr naher persönlicher Beziehung zu Clugny. In seiner nächsten Umgebung war es besonders der eng mit ihm verbundene und von seinem Geiste wie mit dämonischer Macht beherrschte Peter Damiani, in dessen Leben und Wirken der enge Zusammenhang der beiden Richtungen, der mönchisch-ascetischen und der hierarchischen, sehr anschaulich sich darstellt. Ursprünglich ein Einsiedler zu Fonte Avellana mit dem schwärmerischen Busseifer des heiligen Romuald, wurde er später als Cardinal und Bischof von Ostia eines der thätigsten Organe für die hierarchischen Zwecke des Papstthums und zu wichtigen Missionen verwendet. Vgl. Vogel a. a. O. 11. 18. 22. 24.

Zweite Periode.

Von Gregor VII. bis zur Reformation.

Die bedeutungsvollste Epoche in dem Entwicklungsgang der mittelalterlichen Kirche hat von Gregor VII. ihren Namen. Durch die ganze Kirche, so weit sie in Rom den Mittelpunkt ihrer Einheit und in dem römischen Bischof das allgemeine Oberhaupt der Christenheit erkennt, geht ein neuer Aufruf zu energischer Thätigkeit, und in der ganzen folgenden Geschichte greift alles in ununterbrochenem Zusammenhang so eng in einander ein, dass es in der raschen Folge der Begebenheiten keinen Punkt gibt, auf welchem die gewaltige, durch das Ganze hindurchgehende Bewegung nicht von selbst immer weiter führte, bis auch sie endlich dahin gelangt, wo ihre stolzen Wogen sich brechen müssen. So epochemachend aber dieser neue Zeitpunkt ist, so kann doch das Verhältniss der jetzt folgenden Periode zu der ihr vorangehenden nur so bestimmt werden, dass in ihr zur Ausführung und Vollendung kommt, was zuvor schon so eingeleitet und vorbereitet war, dass es mit innerer Nothwendigkeit daraus hervorgehen musste. Man sieht deutlich, die Kirche hat sich in sich selbst gesammelt und in ihr eigenes Bewusstsein vertieft; sie weiss, was sie will, sie ist sich ihrer Macht bewusst und steht gerüstet da, um die Kämpfe, auf die sie gefasst sein muss, mit sicherem Erfolg zu bestehen. Der in einer noch so vielfach in sich zerfallenen und zerrissenen Welt durch die ernste Zucht des Mönchslebens in sich concentrirte und sittlich gekräftigte ascetische Geist war es, welcher dem von ihm beseelten und jetzt in eigener Person den apostolischen Stuhl besteigenden Gregor VII. Muth und Kraft zu einem Kampf verlieh, in welchem die geistliche und die weltliche Macht, Papstthum und Kaiserthum, Kirche und Staat im principiellsten Gegensatz einander gegenüberstanden. An dem Verlauf und Erfolg dieses weltgeschichtlichen Kampfes stellt sich

dar, welcher Gestaltung eine Kirche fähig war, die von Anfang an alles dem Streben nach Einheit unterordnend im Bewusstsein ihrer übergreifenden Macht durch die innere Nothwendigkeit ihres Princips von Stufe zu Stufe immer weiter geführt wurde. Nicht zufällig geschah es auch, dass zu derselben Zeit die abendländische Kirche sich vollends von der morgenländischen trennte, wie wenn sie selbst das Gebiet sich enger hätte abgrenzen wollen, innerhalb dessen allein eine solche Entwicklung des kirchlichen Princips möglich war. Um so ungehinderter konnte die römische Kirche, der Verbindung mit einer ihr fremd gewordenen und von ihr innerlich verschiedenen Kirche enthoben, ihr eigentliches, nur auf dem Boden des Abendlands erreichbares Ziel verfolgen, welchem sie in dem kurzen Zeitraum eines Jahrhunderts so nahe kam, als nur immer die Verhältnisse der Zeit es gestatteten. In Innocenz III. stand sie auf dem Gipfel ihrer Macht und auf dem Punkte der reichsten Entwicklung eines die ganze Kirche beherrschenden Systems. Durch das ganze dreizehnte Jahrhundert behauptete sich die Kirche auf ihrem Höhepunkt, aber schon mit dem Anfang des folgenden Jahrhunderts traten Symptome ein, welche einen immer tiefer gehenden Riss des kühn aufgeführten Gebäudes kund gaben. Mit derselben strengen Consequenz, mit welcher das System des hierarchischen Absolutismus von Stufe zu Stufe sich aufgebaut hatte, ging es auch wieder seiner allmähligen Selbstauflösung entgegen, welche, nachdem einmal der verhängnissvolle Wendepunkt erreicht war, durch den zähesten Widerstand nicht mehr aufgehalten und abgewendet werden konnte. In dem Gange, welchen das Papstthum nahm, stellt sich vor allem der allgemeine und wesentliche Charakter der Periode dar. Was aber am Papstthum sich ereignete, wiederholt sich nach demselben Grundtypus auf den übrigen Gebieten des kirchlichen Lebens. Insbesondere ist in keiner andern Periode eine so grosse Analogie zwischen der Geschichte der Hierarchie und der des Dogma. Was in jener das System der päpstlichen Monarchie ist, ist in dieser das dogmatische System der Scholastik, das bei aller Mannigfaltigkeit seiner Darstellungen doch sosehr nach einer und derselben Grundanschauung angelegt und construirt war, dass alle Hände, die dabei thätig waren, an einem und demselben Bau arbeiteten. So kühn und grossartig auch die Scholastik ihr Gebäude aufführte, so konnte doch auch sie, so wenig als die Hierarchie, jemals

den Schlussstein finden, welcher das Ganze vollendete und zusammenhielt. Darum gingen auch hier, wie dort, Aufbau und Auflösung mit einander Hand in Hand. Auch den Erscheinungen des sittlichen Lebens hat das der Periode eigenthümliche hierarchische und dogmatische System denselben Charakter aufgedrückt. Alles, was dem Menschen seinen sittlichen Werth geben soll, kann einen solchen nur so weit haben, als es dem kirchlichen System sich einfügt und unterordnet, in welchem alles seine Einheit und seinen letzten Endzweck hat. Hier war es aber auch, wo der Widerspruch in seiner ganzen Stärke sich geltend machte, welchen das herrschende System, je vollständiger es sich entwickelte, um so entschiedener gegen sich hervorrief und an welchem es zuletzt zu Grunde ging. Alle jene feindlichen Mächte, welche eine durch das ganze Mittelalter hindurchgehende Opposition gegen die katholische Kirche bilden, nahmen ihre kräftigsten Waffen von dem durch den kirchlichen Absolutismus so tief verletzten sittlichen Interesse. So blieb auch hier immer etwas zurück, worüber selbst die höchste Steigerung einer alles sich unterordnenden und unterwerfenden Gewalt niemals hinwegkommen konnte. Auch diess trägt wesentlich zu dem grossartigen Eindruck bei, welchen die Kirche des Mittelalters auf jeden machen muss, der sie in ihrer Einheit und in der Gesammtheit ihrer Erscheinungen aufzufassen weiss. Wie es überhaupt zum Charakter des Mittelalters gehört, sich in Gegensätze zu spalten und sich in grosse Massen zu sondern, zugleich aber auch allen besondern Lebensformen immer wieder denselben allgemeinen Grundtypus aufzudrücken, so ist es ganz besonders auf dem Gebiete der Kirche, deren lebensvolle charakteristisch ausgeprägte Gestalt so wesentlich zum Gesammtbilde des Mittelalters gehört, dass es ohne sie nicht gedacht werden kann. Alles strebt in allen von einander gesonderten Lebensgebieten demselben Ziele zu, mit wetteifernder Anstrengung tragen alle Kräfte zu demselben Werk das Ihrige bei und was menschliche Macht zu leisten vermag, kommt auch hier zu Stande; und doch kann dem schärferen Blick von Anfang an der Punkt nicht entgehen, an welchem das kühne Werk misslingen und das Ganze sich wieder auflösen muss. In allem diesem offenbart sich das Walten und Wirken des in seine selbstgeschaffene Welt sich vertiefenden, aber auch aus ihr wieder in sich selbst zurückgehenden und über die End-

lichkeit aller seiner wechselnden Lebensformen übergreifenden Geistes.

Erster Abschnitt.

Die Stellung der Kirche zur heidnischen Welt und zu den Feinden des christlichen Glaubens.

1. Die Missionen und Versuche zur Ausbreitung des Christenthums.

Auf allen Punkten, auf welchen das Christenthum mit dem Heidenthum zusammengrenzte, rückte es weiter vor, um seine die Welt sich unterwerfende Herrschaft in grösserem Umfang in die heidnischen Länder hineinzutragen. Immer seltener werden aber die Glaubensboten, die mit der apostolischen Einfalt eines Bonifacius und Ansgar auf die Predigt des Evangeliums ausgehen. Am nächsten stehen ihnen, obgleich auch sie nicht mehr denselben Charakter an sich tragen, der Bischof Otto von Bamberg, welcher in den Jahren 1124 und 1128 die Pommern bekehrte und ihnen das Christenthum hauptsächlich auch durch den Eindruck seiner bischöflichen Würde zu empfehlen suchte, und der Cisterciensermönch Christian, welcher um das Jahr 1208 sich als Prediger des Christenthums zu den Preussen begab, aber bald sein Werk in andere Hände kommen lassen musste, die ihm selbst die Freude an demselben verdarben. In einer Zeit, in welcher das Streben der Kirche überhaupt auf Kampf und Eroberung gerichtet war, theilte sich auch dem Missionswesen derselbe Geist mit. Im nördlichen Deutschland hielt auch jetzt, wie zuvor, die weitere Verbreitung des Christenthums gleichen Schritt mit der Bezwingung und Germanisirung der wendischen Volksstämme. Die Vorkämpfer der deutschen Waffen, der Markgraf Albrecht von Brandenburg und Heinrich der Löwe, der Herzog von Sachsen, erkämpften auch dem Christenthum den Boden seiner künftigen Herrschaft. Wo nicht solche Eroberungskriege es waren, die das Gebiet des Christenthums erweiterten, führte die Kirche ihre Heere selbst in's Feld. An die Stelle der friedlichen Glaubensboten der ältern Zeit traten jetzt Kriegsschaaren, die unter der Fahne des Kreuzes versammelt mit Feuer

und Schwert das Christenthum den heidnischen Völkern aufdrangen. So wurden die Rugier von dem kriegerischen Bischof Absalom von Roschild bezwungen im Jahr 1168, so die Liefen und Esthen von dem Bischof Albrecht und dem für diesen Zweck errichteten Orden der Schwertbrüder, so die Preussen von den Rittern des deutschen Ordens, welche in dem durch langwierige Kriege verwüsteten Lande einen festen Sitz ihrer Ordensherrschaft gründeten. Es war sehr natürlich, dass je gewaltsamer die Mittel waren, durch welche die Christianisirung dieser Völker erzwungen werden sollte, dadurch ihr innerer Widerwille gegen das Christenthum nur um so grösser wurde; zugleich lässt sich aber auch nicht verkennen, dass das Heidenthum des slavisch-wendischen Volksstamms und der an ihn angrenzenden Völker einen weit zäheren und dem Christenthum schroffer gegenüberstehenden Charakter hatte, als das der alten Germanen.

Die zur Unterwerfung dieser Völker unter das Christenthum im Namen der Kirche mit bewaffneten Schaaren unternommenen Züge waren im Kleinen, dasselbe, was im Grossen die eigentlichen Kreuzzüge waren, von welchen sie den Namen hatten. Da die Letztern vorzugsweise gegen die Hauptfeinde des christlichen Glaubens, die Bekenner des Islam, gerichtet waren, so nehmen sie unter den Erscheinungen, mit welchen sie zusammengehören, eine eigenthümliche Stelle ein, und es sind daher hier zunächst nur die Missionsversuche zu erwähnen, welche schon jetzt im östlichen Asien bei den Mongolen und ihren Fürsten und Heerführern gemacht wurden. Seit der Mitte der Periode wurden wiederholt Ordensgenossen der beiden neugestifteten Bettelorden, der Dominicaner und Franziscaner, die zu solchen Unternehmungen sich ganz besonders eigneten, in die Tartarei entsendet. Wie aber schon die Päpste Eugenius III. und Alexander III. durch die fabelhafte Kunde von einem im fernsten Osten, in den Hochländern Asiens, thronenden Priesterkönig Johannes getäuscht worden waren, so beruhte auch alles, was in der Folge über ein mongolisches Christenthum in das Abendland gelangte, auf falschen Vorstellungen und leeren Vorspiegelungen. Die Mongolen waren dem Christenthum nur soweit geneigt, als diess der ächt heidnischen Ansicht, die auch sie hatten, entsprach, dass eine Verschiedenheit der Religionen zum Zwecke der Weltordnung gehöre, und sofern auch sie den Grund-

satz einer gewissen Accommodation zu den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen der Völker, die sie bezwingen und beherrschen wollten, befolgen zu müssen glaubten. Nachdem der Grosskhan Kublai in China im Jahr 1260 den ersten Dalai-Lama eingesetzt hatte, war es neben den beiden in diesen Ländern herrschenden Religionen, dem Buddhaismus und dem Muhammedanismus, nur das nestorianische Christenthum, das sich fortdauernd im östlichen Asien zu erhalten wusste. Während so Asien sich für längere Zeit dem Christenthum mehr und mehr verschloss, eröffnete sich dagegen am Schlusse der Periode in dem neuentdeckten Amerika, wohin schon Colombo mit dem Vertrauen zu dem Worte Jesu gesegelt war, dass das Evangelium zu den Völkern am Ende der Erde kommen werde, auch dem Christenthum ein neues weitaussehendes Gebiet; auch hier waren es Dominicaner und Franziscaner, welche das Bekehrungsgeschäft übernahmen und mit ihm die eigene Mission, unter den Grausamkeiten der Spanier die Segnungen des Christenthums zu predigen.

2. Die Kreuzzüge und der Krieg gegen die Unglaubigen.

Den Hauptgegensatz gegen das Christenthum bildete der Islam, da nur die zu ihm sich bekennenden Völker an Bildung und Macht so hoch standen, dass sie in gleichem Kampfe mit den christlichen sich messen konnten. Dieselbe Stelle, in welcher einst die alte heidnische Religion und die jüdische der christlichen gegenüberstanden, nahm jetzt die muhammedanische ein; sie war daher auch Gegenstand apologetischer Schriften, in welchen die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums durch die Widerlegung des Islam vertheidigt werden sollte. Noch weit lebhafter aber als zur Bestreitung durch Rede und Schrift fühlte jene Zeit den Trieb in sich, den mächtigsten Feind des christlichen Glaubens mit den Waffen der materiellen Macht zu bekämpfen, wozu sie die dringendste Aufforderung noch besonders darin vor sich sah, dass es die Ehre des Christenthums gebot, die durch die christliche Urgeschichte geheiligten Orte, die, solange sie in den Händen der Ungläubigen waren, nicht einmal so besucht werden konnten, wie es der fromme Wunsch so Vieler war, den Saracenen zu entreissen. Diess war der Ursprung der Kreuzzüge, welche, obgleich sie nach verschiedenen Seiten betrachtet werden können, doch wesentlich unter den

Gesichtspunkt des Gegensatzes zu stellen sind, in welchem das Christenthum und der Islam ihrer ganzen Weltstellung zufolge zu einander standen. Es waren religiöse, dem absoluten Anspruch des Christenthums auf Weltherrschaft geltende Kämpfe, die für den Christen auf dem Punkte entbrannten, auf welchem es sich für ihn um den Besitz des Heiligsten handelte, das die Erde seiner frommen Anschauung darbieten konnte.

Nachdem schon Silvester II. am Schlusse des ersten christlichen Jahrtausends in seinem Namen einen Hülferuf der bedrängten jerusalemischen und morgenländischen Kirche an ihre abendländische Schwester hatte ergehen lassen, war es Gregor VII., zu dessen grossartigen Planen auch diese Idee gehörte. Mit Begeisterung trug er den Gedanken einer solchen Hülfeleistung in sich. Schon habe er, versicherte er, den Aufruf dazu erlassen, schon rüsten sich viele Tausende in Italien und den ultramontanen Ländern, die ihn selbst, wie er sich nicht weigere, als ihren priesterlichen Führer an der Spitze ihres Zugs haben wollen. Dabei hoffte er, die constantinopolitanische Kirche und die Armenier für den Glauben des Apostels Petrus zu gewinnen; denn es scheine, es solle jetzt in seiner Zeit das Wort in Erfüllung gehen, das der Erlöser aus besonderer Gnade zu dem Apostelfürsten gesprochen habe (Luc. 22, 32)[1]. Erst unter Urban II. kam die Idee zur Ausführung und zwar nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, durch den Eindruck, welchen der von einer Pilgerreise zurückkehrende Peter, der Einsiedler, mit seiner Botschaft aus dem Morgenland erweckte[2], sondern durch den Papst selbst, welcher aber hierin

1) So äusserte sich Gregor Ep. 2, 31 im Jahr 1074 in einem Schreiben an Heinrich IV., in welchem er den König nicht zur Theilnahme an dem Zug aufforderte, sondern ihm nur die Beschützung der römischen Kirche während seiner Abwesenheit empfahl.

2) Vgl. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs, 1841. S. 225 ff. 238 ff. Wissenschaftl. Vorträge, gehalten zu München im Winter 1858. (Braunschweig, 1858.) H. v. Sybel: Aus der Geschichte der Kreuzzüge. S. 1—95. Allg. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, 1851. Juli. Sagen und Gedichte über die Kreuzzüge, S. 36: „Der Ruhm Peter's des Eremiten ist ein weltgeschichtlicher geworden. Jahrhunderte lang hat kein Mensch es bezweifelt, dass er dem Abendlande den entscheidenden Impuls zu den Kreuzzügen gegeben. Alles das hat keine Grundlage als die Lieder, die sonst kaum ein wahres Wort enthalten. Alle geschichtlichen Aufzeichnungen der Zeit

nur dem allgemeinen Zuge der innerlich erregten Zeit folgte, und das Wort aussprach, das längst unbewusst die Gemüther bewegte und, sobald es laut geworden war, alle wie mit Einem Schlage ergriff und als der offen erklärte Wille Gottes erschien. Man darf mit Recht behaupten, dass höchst selten menschliche Worte einen so mächtigen und in seinen Wirkungen so bedeutenden Eindruck hervorgebracht haben, wie die Rede Urbans II. auf der grossen Synode zu Clermont im Jahr 1095. Gross und allgemein war die dadurch geweckte religiöse Begeisterung, aber es wirkten bei denen, die zur Reise des Herrn sich entschlossen und nach der Weisung des Papstes das rothe Kreuz auf die rechte Schulter sich heften liessen (Luc. 14, 27.), neben dem allgemeinen Antrieb, welcher an sich in einer so heiligen und verdienstlichen Sache und in einem in so hohem Grade die Phantasie reizenden und den Durst nach Thaten weckenden Unternehmen lag, auch Ursachen und Motive sehr verschiedener Art mit, die bittere Noth der Zeit, der Druck der Lehensverfassung mit so vielen andern auf dem Boden der Heimath lastenden Uebeln, die schwere Schuld, die Manchem auf seinem Gewissen lag und nur durch ein solches Werk gesühnt zu werden schien.

Von Frankreich aus, wo dieses heilige Feuer zuerst angefacht und am hellsten aufgelodert war, verbreitete es sich über alle christlichen Länder des Abendlandes. Aus jedem der bedeutenderen Reiche zogen mehr als einmal Schaaren von Kriegern aus, zahlreiche, auf's beste gerüstete Heere. Die Thaten und Schicksale dieser Kreuzfahrer füllen mehrere der schönsten Blätter der allgemeinen Weltgeschichte mit ihrem allbekannten Inhalt; aber die Weltgeschichte wie die Kirchengeschichte kann, wenn sie zuletzt beinahe spurlos wieder verschwunden sieht, was im Laufe eines Jahrhunderts mit so grosser Anstrengung erstrebt worden war, alles, was die abendländische Christenheit im Morgenland erobert und besessen hat, am Ende nur fragen, wozu alles diess geschehen ist, worin die wahre geschichtliche Bedeutung dieser Züge besteht.

Sie können, wie sich von selbst versteht, nur vom Standpunkt

---

widersprechen, allen ist Peter ein obscurer Fanatiker, der erst nach dem Aufruf des Papstes sein Bauernheer gebildet hat." Nicht blos Neander, auch Gieseler und Hase folgen noch in den neuesten Ausgaben ihrer kirchenhistorischen Werke der gewöhnlichen Angabe.

ihrer Zeit aus begriffen werden und alles, was man so oft zu ihrem Lob oder Tadel nach den Anschauungen und Begriffen einer spätern Zeit gesagt hat, ist für die Sache selbst mehr oder minder gleichgültig. Je sichtbarer in ihnen eine Erscheinung sich darstellt, in welche eine lange lebhaft bewegte Zeit mit der ganzen Stärke ihrer Empfindung und Thatkraft sich vertieft hat, um so grössere Bedeutung hat die Frage, welche allgemeine Form des Bewusstseins in ihr sich ausdrückt, was der innerste Gedanke ist, auf welchen sie zurückzuführen sind. So äusserlich es zu sein scheint, wenn man sagt, der Zweck der Kreuzzüge sei gewesen, den Christen den Besitz des heiligen Landes zu verschaffen, so ist doch hiemit, wofern es nur richtig verstanden wird, alles gesagt, woraus der Ursprung und das Wesen dieser Züge zu begreifen ist. Was von der heiligen Urgeschichte des Christenthums noch vorhanden war, waren die Orte, an welchen die Urthatsachen des Heils geschehen waren; welche Heilsgewissheit lag also schon darin, wenn man so glücklich war, das Göttliche dieser Orte mit eigenen Augen zu sehen, mit den Händen zu umfassen, mit dem Munde zu berühren, mit den Füssen auf diesem heiligen Boden zu stehen und zu wandeln! Was ist diess anders als der Drang des religiösen Gemüths, sich zu dem Göttlichen, das das Objekt des religiösen Bewusstseins ist, in die unmittelbarste Beziehung zu setzen, wie wenn man seines Heils nicht gewiss sein könnte, wenn man nicht das, woran man glaubt und worauf man sein höchstes Vertrauen setzt, in der unmittelbaren Gegenwart vor sich hat, sich äusserlich und körperlich mit ihm Eins wissen kann? So unfrei, so sinnlich materiell, so räumlich beschränkt diese Auffassung des Christenthums und des ganzen Wesens der Religion ist, so drückt sich doch darin nur der allgemeine religiöse Charakter jener Zeit aus, und das Eigenthümliche der Kreuzzüge ist nur, dass in ihrem kurzen Verlauf und in der engern Sphäre, in welcher sie sich bewegen, sich in einer um so concreteren Anschauung vor Augen stellt, was sonst in weiten Wogen und Schwingungen in dem tiefer liegenden Zusammenhang unendlich vieler Beziehungen in's Unbebestimmbare verfliesst. Die Kreuzzüge selbst haben die Illusion, aus welcher sie hervorgegangen sind, auch wieder zerstört, und in demselben Verhältniss, in welchem diess geschah, haben sie dazu mitgewirkt, den Geist der Völker von der sinnlichen Beschränktheit

seiner religiösen Anschauungsweise, die allein eine solche Illusion möglich machte, mehr und mehr zu befreien. Diese Aeusserlichkeit des religiösen Bewusstseins, diese Hingebung des Geistes an eine unmittelbar für göttlich gehaltene Objectivität, die der Charakter der Kreuzzüge ist, musste auch wieder überwunden werden und die Kreuzzüge selbst waren in ihrem Verlauf der geistige Process, durch welchen diess geschah. Ihr Resultat war, dass man am Ende nicht mehr an das glaubte, was man anfangs mit der höchsten Glaubensgewissheit ergriffen hatte. Dieser Umschwung des Zeitbewusstseins spricht sich in der spätern Zeit der Kreuzzüge da und dort auf eine sehr bemerkenswerthe Weise aus. Man wurde immer bedenklicher darüber, dass alle diese Züge so völlig erfolglos waren, dass das Kreuz Christi immer wieder der Fahne des Propheten weichen musste, und glaubte sich diess zuletzt nur daraus erklären zu können, dass diese Züge überhaupt nicht das gottwohlgefällige Werk seien, wofür man sie bisher gehalten habe [1]. Eine religiöse Begeisterung für das heilige Land, wie sie einst die Völker des Abendlandes ergriffen hatte, war in der Folge in dem Grade nicht mehr möglich, je mehr man über die Meinung hinweggekommen war, dass man in ihm vor allem die Gewissheit seines Heils zu suchen habe. Eben dadurch erhob sich aber das religiöse Bewusstsein aus seiner räumlichen Beschränktheit und materiellen Gebundenheit in eine freiere und geistigere Sphäre. »Es war, wie wenn den Christen am Grabe Christi dasselbe wäre geantwortet worden, wie den Jüngern, die den Leib des Herrn daselbst suchten: was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? er ist nicht hier, er ist auferstanden. Das Princip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Todten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst. Diess war das absolute Resultat der Kreuzzüge. Das Abendland hat vom Morgenland am heiligen Grab auf ewig Abschied genommen, von hier fängt dann die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbstthätigkeit an« [2]. Dazu

---

1) Man vgl. was bei Neander 5, 1. S. 362. 368 f. aus Matthäus von Paris zu dem Jahr 1250 aus dem dem Abt Joachim zugeschriebenen, aber nicht von ihm, sondern von einem Spätern, aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, herrührenden Commentar über den Propheten Jeremias und aus den Schriften des Raimundus Lullus angeführt wird.

2) Worte Hegel's, Philos. der Gesch. Werke 9. S. 398.

'irkte auch alles das mit, was man sonst zu den Wirkungen der 'reuzzüge rechnet. Sie haben nicht nur durch die Berührung so erschiedenartiger Völker eine Menge neuer Ideen und Kenntnisse ı Umlauf gebracht, Handel, Künste und Gewerbe befördert und ır Entstehung eines freien Bürgerstandes in den Städten beige-'agen, sondern überhaupt den ganzen Gesichtskreis erweitert. iess hatte von selbst auch wieder auf das Religiöse und Kirchliche nen sehr wichtigen Einfluss. Sosehr die päpstliche Macht anfangs ırch sie gehoben worden war, so nachtheilig wirkten sie in der olge auf sie zurück. Da die Päpste, auch nachdem der Eifer für ıs heilige Land längst erkaltet war, nicht aufhörten, diese Züge s die heiligste Sache der Christenheit zu empfehlen und zu be-'eiben, so kamen sie dadurch in Widerspruch mit dem Geist ər Zeit und man hatte um so mehr Ursache, hierin nur ein sehr articuläres päpstliches Interesse zu sehen, da die Art, wie sie ie Kreuzzüge pecuniär für sich auszubeuten wussten, nur dazu iente, die Blössen des päpstlichen Regiments aufzudecken. Hier, enn irgendwo, ist zu sehen, wie so Vieles in der Geschichte der enschheit, wofür man Jahrhunderte hindurch schwärmt, eine losse Illusion ist, deren man sich früher oder später bewusst 'erden muss, und das Resultat ist immer, dass der Geist aus der eusserlichkeit, an die er sich hingegeben hat, um in ihr sein öchstes und Heiligstes zu haben, sich in sich selbst zurückgewie-ən sieht, mit der Aufgabe, in sich selbst zu finden, was er ausser ch vergeblich gesucht hat. Derselbe geistige Process vollzieht ch am Papstthum, nur an ihm unendlich langsamer und zäher, 'ährend er an den Kreuzzügen seinen raschesten Verlauf genom-ıen hat.

3. Der Gegensatz zu den dualistischen Sekten.

Da die jetzt auftretenden Häretiker als Anhänger einer vom hristenthum principiell verschiedenen Lehre und ebendesswegen s Feinde der christlichen Kirche betrachtet wurden, deren sich die irche nicht anders erwehren zu können glaubte, als dadurch, dass e auch gegen sie das Kreuz ergriff und ähnliche Kriege gegen sie ihrte, wie gegen die Saracenen des Morgenlandes, so ist hier um ɔ mehr der Ort, wo diesen häretischen Sekten, die in die Ge-

schichte des Mittelalters so bedeutend eingreifen, ihre Stelle in derselben anzuweisen ist.

Den Paulicianern der vorigen Periode stellen sich hier zunächst die Bogomilen zur Seite, als neues Mittelglied zwischen den gnostisch-manichäischen Sekten der alten Kirche und den Katharern der abendländischen Kirche des Mittelalters. Die Bogomilen [1]) erscheinen zuerst um das Jahr 1111 zu Constantinopel, wo der bekehrungssüchtige Kaiser Alexius Komnenus ihnen solange nachforschte, bis es ihm gelang, sich des Hauptes der Sekte, Basilius, auf hinterlistige Weise zu bemächtigen. Da alle Bekehrungsversuche vergeblich waren, wurde Basilius zum Feuertode verurtheilt. Auch nach der Unterdrückung seiner Sekte zeigten sich noch bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts da und dort Spuren der bogomilischen Ketzerei. Nach der wahrscheinlichsten Ableitung bezeichnet sie ihr, auch sonst vorkommender, slavischer Name (Bogomil soviel als Theophilus, Gottlieb) als Gottesfreunde. Ihre Lehre hat einen durchaus dualistischen Charakter, nur war ihnen der böse Dämon, der Satan oder Satanaël, ursprünglich auch ein Sohn Gottes, und als der Erstgeborene der Mächtigere der beiden Söhne. Aus Uebermuth empörte er sich gegen den Vater; da er aber auch nach seinem Sturz vom Himmel noch seine göttliche Gestalt und Schöpferkraft hatte, so schuf er mit seinen Engeln einen zweiten Himmel und Alles in derselben Ordnung, wie der erste Gott. An der Schöpfung des Menschen tritt hauptsächlich die Dualität der beiden Principien hervor. Satanaël bildete den Körper Adams aus Erde und Wasser und stellte das Gebilde aufrecht; da aber das Geistige, das es von Satanaël hatte, nicht bei ihm blieb, weil sonst aus ihm nicht ein Mensch, sondern ein Teufel geworden wäre, so wäre die Schöpfung des Menschen schlechthin unmöglich gewesen, wenn nicht der gute Vater auf die Bitte Satanaëls den belebenden Hauch gesendet hätte, unter dem Versprechen, dass der so geschaffene Mensch beiden angehöre und aus dem Menschengeschlecht die Wohnungen der herabgestürzten Engel wieder gefüllt werden. Mit der Eva erzeugte Satanaël zuerst den Kain, erst nachher den Abel. Der Ver-

1) Die Hauptquelle für die Geschichte der Bogomilen ist des Euthymius Zygadenus Panoplia dogmatica tit. XXIII. besonders herausgegeben von Gieseler. Gött. 1842.

lauf der ersten Weltperiode ist die Herrschaft der Dämonen; nur wenige Menschen gelangten in die Reihen der Engel, nur die in den beiden Genealogieen bei Matthäus und Lucas genannten. Endlich liess Gott aus Mitleid das Wort, d. h. den Sohn, aus seinem Herzen hervorgehen. Er stieg vom Himmel herab, ging in das rechte Ohr der Jungfrau und durch das Ohr wieder heraus. Das ganze Werk der Oekonomie im Fleisch war doketisch; was Christus wesentlich ist, ist er als das hörbare Wort. Darauf beruhte die Kraft, die sie dem Gebet zuschrieben. Ihr einziges Gebet war das Vaterunser, das sie täglich zwölfmal beteten, siebenmal bei Tag und fünfmal bei Nacht, es hatte die Wirkung, dass vor ihnen allein die Dämonen flohen, so schnell, wie der Pfeil vom Bogen. Neben dem Gebete war ihr wichtigster religiöser Akt die Geistestaufe, bei welcher dem Aufzunehmenden das Evangelium Johannis auf das Haupt gelegt wurde. Alle, welche auf diese Weise den heiligen Geist empfingen, nannten sie Gottesgebärer, denn auch sie tragen das Wort Gottes in sich und gebären es, indem sie Andere lehren, sie sterben nicht, sondern scheiden ab, wie im Schlaf, indem sie ohne Qual dieses schmutzige Gewand des Fleisches abthun und unter dem Geleite der Engel und Apostel zum Reiche des Vaters zugelassen werden. Alles Andere hatte für sie keine Bedeutung. Ihre Verachtung gegen die katholische Kirche drückten sie dadurch aus, dass sie ihre Kirchen Wohnungen der Dämonen nannten.

Aus der Verwandtschaft mit den Paulicianern lässt sich die ganze Eigenthümlichkeit der Sekte nicht erklären. Die Bogomilen unterscheiden sich auch in Manchem von den Paulicianern, wie namentlich darin, dass sie die Ehe und den Fleischgenuss verwarfen. Weit unmittelbarer werden wir auf die Massalianer oder Eucheten zurückgewiesen, die schon von Theodoret im fünften, sodann von dem Presbyter Timotheus im sechsten, von Johannes von Damaskus und Photius im achten und neunten und von Michael Psellus im eilften Jahrhundert mit ähnlichen Zügen geschildert werden. Sie begegnen uns zuerst in Mesopotamien, sodann in Syrien, Pamphilien, Lykaonien und andern Ländern des griechischen Reichs, im eilften Jahrhundert traten sie besonders in Thracien auf. Vielleicht hat der altpersische Dualismus, in welchem auch das Gebet für den in die Mitte des Kampfs der beiden Mächte gestellten Menschen die kräftigste Schutzwaffe gegen die steten Angriffe des Dä-

monenreichs ist, auf diese Gebetsbrüder der östlichsten christlichen Welt eingewirkt.

Da schon diese orientalischen Sekten dem Abendland näher kamen, so dringt sich um so mehr die Frage auf, wie die seit dem Anfang des eilften Jahrhunderts in so grosser Zahl in mehreren Ländern des Abendlands auftretenden Häretiker, die am gewöhnlichsten Manichäer oder Katharer genannt werden, sich zu jenen verhalten. Bedenkt man, wie weit die gnostisch-manichäischen Sekten in der alten Kirche verbreitet waren und wie schnell jetzt mit Einem Male ganz ähnliche Häretiker an verschiedenen Orten auftauchen, so liegt der Gedanke sehr nahe, dass Ueberreste der alten, nie ganz unterdrückten Ketzerei auch in den dazwischen liegenden Jahrhunderten sich in der Stille erhalten haben. Eine solche Zähigkeit der Fortdauer liegt ganz in der Natur solcher Lehren, die auf der einen Seite durch ihren mysteriösen transcendenten Inhalt die Wissbegierde reizen, auf der andern wegen des öffentlichen Anstosses, den sie geben, es nicht wagen dürfen, aus ihrem Dunkel an das Licht hervorzutreten. Sobald sie einmal, wie diess ja auch bei dem alten Manichäismus der Fall war, im Volksbewusstsein Wurzel gefasst haben, leben sie mit dem Volke fort, und gewinnen in solchen Kreisen, die nur der innern Seite des Volkslebens angehören, eine gewisse volksthümliche Existenz. Manichäer wurden sie nur von den Gegnern genannt, für sie selbst scheint das Andenken ihres manichäischen Ursprungs keine besondere Bedeutung gehabt zu haben; aber der nicht minder gewöhnliche Name Katharer, welcher alle diese Häretiker als die Reinen von der unreinen katholischen Kirche unterscheiden sollte, in der Volkssprache aber die entgegengesetzte Bedeutung der Ketzer erhielt, verknüpfte sie auch mit den alten Manichäern [1]. Demungeachtet würde der alte Manichäismus in seinen noch vorhandenen Ueberresten einer solchen Verjüngung nicht fähig gewesen sein, wenn er nicht vom Orient her aufgefrischt und durch eine neue Strömung derselben dualistischen Härese verstärkt worden wäre [2]. Aller

1) Der Abt Ekbert von Schönau, der jedoch in seinem Sermo I. adv. Catharos die neuen Manichäer zu sehr mit den alten identificirt, leitet die Katharer von den *Catharistae* der Manichäer ab. Vgl. Aug. de haer. c. 46.

2) Vgl. C. Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. Paris 1849. 2 Thle. Der erste Theil enthält die Geschichte

Wahrscheinlichkeit nach gieng der Hauptzug der neuen Häretiker von Osten her durch die slavischen Länder, Bulgarien und Dalmatien, nach Oberitalien. Unter den Katharern selbst hatte sich die Sage erhalten, sie stammen aus dem östlichen Europa und zunächst aus den von Slaven bewohnten Ländern. Einige im Jahr 1146 zu Cöln verbrannte Mitglieder der Secte sollen ausgesagt haben [1]), ihre Lehre sei seit der Zeit der Märtyrer in Griechenland und einigen andern Ländern im Verborgenen vorhanden gewesen. Der Dominikaner Rainerius Sacchoni, welcher siebzehn Jahre lang selbst zur Katharersecte gehörte, bestätigt diess in seiner *Summa de Catharis et Leonistis* durch die bestimmte Behauptung, dass alle Gemeinden der Katharer von der bulgarischen und von der zu Tragurium [2]) in Dalmatien abstammen. Diese letztere Gemeinde war eine der bedeutendsten, welche den Verkehr auf der einen Seite mit den slavischen Ländern bis nach Thracien und Macedonien, auf der andern mit den südlichen vermittelte. Von da kamen sie ohne Zweifel zuerst nach Italien, wo Mailand einer ihrer Hauptsitze wurde. Nach den eigenen Angaben mehrerer dieser Häretiker sollen sie von Italien aus, wo sie schon früh sich auch in der Gegend von Turin zeigen, nach Frankreich gekommen sein; zwischen den Jahren 1020 und 1030 erscheinen sie hier an mehreren Orten, in Aquitanien, in Orleans, in Arras, hauptsächlich aber verbreiteten sie sich durch das ganze südliche Frankreich, wo Toulouse der bedeutendste Mittelpunkt der Secte war. Die Verhältnisse waren ihnen hier sehr günstig: die Verfassung des Landes unter so vielen grösstentheils unabhängigen Baronen, der leichte, bewegliche, kirchlich freiere Charakter der damals auch durch den Aufschwung des Ritterthums und die Poësie der Troubadours geistig angeregten Bevölkerung, der Widerwille gegen Hierarchie und Kleriker, deren weltliche Lebensweise mit dem ernsten Sinn und der Sittenreinheit dieser Häretiker sehr contrastirte. So geschah es, dass sie hier in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts die grössten Fortschritte machten und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts ganz Languedoc, die Provence, Guienne, einen grossen Theil der

---

der Sekte und weist ihre Herkunft aus den östlichen Ländern Europa's nach. Vgl. Thl. 2. S. 252 f. 271.

1) Nach Evervin's, des Propsts zu Steinfelden, Schreiben an den h. Bernhard.

2) Trau oder Tragur auf einer Insel an der dalmatischen Küste.

Gascogne mit ihrer ketzerischen Lehre beherrschten[1]. Volk und Adel hieng ihnen an, man ehrte sie als die guten Leute (die boni homines, los bos homes), sie hatten offenen Zutritt zu den Schlössern der Barone, hielten daselbst ihre Versammlungen und Predigten und durften auf ihren Schutz rechnen. Die vornehmsten Ritter und Frauen gehörten selbst zu den Gläubigen der Secte, sie vertrauten ihnen die Erziehung ihrer Kinder an und liessen sich von den Häuptern der Secte, als ihren geistlichen Vätern, in allen Angelegenheiten berathen. Ein besonders bemerkenswerther Punkt in der Geschichte dieser Häretiker ist das von ihnen im Jahr 1167 zu Saint Felix de Caraman in der Nähe von Toulouse gehaltene Concil. Es erschien auf demselben der Katharerbischof Nicetas aus Constantinopel oder der Papa Niquinta, wie er sonst genannt wird; die Vorsteher der Katharergemeinden in Nordfrankreich, in der Lombardei, in Albi, Carcassonne, Arras, Toulouse fanden sich bei ihm mit ihren Untergebenen ein und empfingen von ihm das consolamentum und die Ordination zu Katharerbischöfen. Dabei erstattete er Bericht über den Zustand und die Verfassung der ursprünglichen Gemeinden in Bulgarien und Dalmatien, und tadelte es an dem lombardischen Bischof Marcus, dass er sich bisher nicht an den ordo Druguriae, sondern den ordo Bulgariae gehalten habe[2]. Dieses Concil, auf welchem offenbar der Papa Niquinta mit der Würde eines die Gemeinden visitirenden und organisirenden Oberbischofs auftrat, gibt demnach den deutlichen Beweis des Zusammenhanges, in welchem diese südlichen Gemeinden mit den östlichen standen, die sie fortgehend als die Muttergemeinden betrachteten, nach deren Norm sie sich zu richten haben.

Der hier zuerst sich bemerklich machende Unterschied eines doppelten ordo kommt hauptsächlich bei der Darstellung des katharischen Lehrsystems in Betracht. Die gemeinsame Grundanschauung war zwar dualistisch, aber die strengere manichäische Form der beiden Grundprincipien hatte nur der ordo Druguriae. Der böse Gott ist der eigentliche Weltschöpfer, der gute Gott hat nichts geschaffen, oder, wenn er als Schöpfer betrachtet werden soll, so ist

1) Vgl. Schmidt, die Katharer in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Beiträge zu den theol. Wissenschaften von den Mitgliedern der theol. Gesellschaft in Strasburg. H. 1. 1847. S. 85 f.

2) Vgl. Gieseler 2, 2. S. 550.

nur das Unsichtbare, Bleibende, Ewige, die Lichtwelt mit ihrer Sonne und ihren Sternen, das himmlische Jerusalem das Werk seiner Schöpfung. Da sie den bösen Gott für den Gott hielten, welchen Moses als Weltschöpfer beschreibt, so schrieben sie vor allem den ganzen Pentateuch demselben Gott zu, doch giengen sie in der Verwerfung des A. T. nicht soweit, dass sie nicht wenigstens bei den Propheten, den Psalmen und den salomonischen Schriften eine Ausnahme machten; von dem Inhalt der prophetischen Bücher hatten sie aber die eigene Vorstellung, er beziehe sich auf das himmlische Jerusalem, in welchem die Propheten vor der Schöpfung der gegenwärtigen Welt geweissagt haben. Der Hauptpunkt des Systems ist auch hier der Fall der Geister, der himmlischen Seelen. Aecht manichäisch erklärten sie sich denselben durch einen auf das Lichtreich geschehenen Angriff. Eifersüchtig auf das Reich des guten Gottes schlich sich der Böse in Gestalt eines Lichtengels in den Himmel und verführte die himmlischen Seelen, ihm auf die Erde zu folgen, wo sie in Leiber eingeschlossen wurden. Der gute Gott liess diess zur Strafe für die gefallenen Seelen geschehen, damit sie auf dem Wege der Busse des Himmels wieder würdig würden. Schon in dieser höchsten principiellen Region erlitt die allgemeine dualistische Grundanschauung nach zwei Seiten hin bedeutende Modificationen, indem der Dualismus sowohl geschärft als gemildert wurde. Der Impuls dazu lag in der gar zu mythischen Vorstellung eines Angriffs auf das Lichtreich und eines erst dadurch bewirkten Falles der Seelen. Glaubte man sich das Böse nur aus einem ursprünglichen anfangslosen Princip erklären zu können: warum sollte der Conflict der beiden Grundwesen erst in einer bestimmten Zeit seinen Anfang genommen haben? und ist er erst die Ursache des Falls der Seelen: wie soll man sich denselben denken? erfolgte er durch die Uebermacht des bösen Gottes, so streitet diess mit der Würde ihrer Lichtnatur, erfolgte er dagegen durch eine nicht ganz unfreiwillige Verführung, so muss zuvor schon eine gewisse Neigung und Disposition dazu vorhanden gewesen sein. Es lag daher sehr nahe, den Fall der Seelen dadurch zu beseitigen, dass man sich den Conflict der beiden Grundwesen so ewig dachte, als sie selbst. Diess ist der von Johannes de Lugio zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts gemachte Versuch, dem dualistischen Systeme eine strengere Haltung zu geben. Nach seiner Lehre sind die beiden

Grundwesen in ihrem steten Kampf und Widerstreit so ineinander verschlungen, dass es nie Seelen gab, die von aller Berührung des bösen Princips völlig frei geblieben wären. Der gute Gott erscheint daher hier dem bösen gegenüber noch weit unmächtiger als in der gewöhnlichen Vorstellung; er kann sich seiner Einwirkung so wenig erwehren, dass er, Christus ausgenommen, überhaupt nichts an sich Vollkommenes und Unsündliches hervorbringt [1]. Unter denselben Gesichtspunkt ist die Modification des Systems zu stellen, durch welche der Fall zwar nicht aufgehoben, aber von den Seelen auf den bösen Gott selbst übergetragen wird. Ist aber der böse Gott selbst gefallen, so kann er nicht von Anfang an böse gewesen sein. Es gab daher eine Partei der Katharer, welche statt den Dualismus zu verschärfen ihn vielmehr prinzipiell aufhob. Nach ihrer Lehre ist der böse Gott des katharischen Systems der von dem guten Gott gut geschaffene, aber von ihm abgefallene Lucifer. Da sie mit der kirchlichen Lehre auch in dem Begriff einer Schöpfung aus Nichts übereinstimmen, so weichen sie nur in der Behauptung ab, dass Gott als Weltschöpfer zwar die Materie hervorgebracht, Lucifer aber sie geordnet und gestaltet habe [2]. Es ist diess die-

---

1) Rainerius a. a. O. S. 1772: *Johannes dicit — quod alteruter agit in alterutrum ab aeterno, et quod causa mala, id est Deus malus agit in Deum verum et in ejus filium, atque in cuncta ejus opera ab aeterno. — Item dicit, quod ille, qui est summus in malo, plus potest, quam creaturae, quae sunt infra summum Deum in bono: unde concludit ex praemissis, quod bonus Deus non potuit perfectas facere creaturas suas, quamvis hoc voluerit et hoc sibi et creaturis suis accidit propter resistentiam mali Dei, qui actum suum sive quandam malitiam ab aeterno inseruit in eas, ex qua malitia creaturae habuerunt posse peccare.*

2) Vgl. Rainerius a. a. O. S. 1773. Moneta adv. Katharos et Vald. libri 5, in der Ausgabe des Ricchinius Rom 1743. S. 109: *Veritati fermentum immiscent haereticae pravitatis dicentes, quod Deus quatuor elementa mundi, id est materiam eorum, ex nihilo in esse produxit, quod alii Cathari non fatentur; dicunt tamen, quod diabolus illam materiam prius confusam in quatuor elementa distinxit, et species rerum ex illis quatuor elementis fecit et distinxit propriis et specificis differentiis; materiale igitur principium dedit Deus ipsis speciebus, propter quod etiam dicunt Deum esse creatorem horum visibilium, factorem autem non dicunt ipsum istorum, nisi sub velamine; sed diabolus secundum eos suas formas specificas dedit his rebus, unde eum proprie factorem dicunt visibilium rerum, quia de aliquo operatus est et propter hoc ipsum etiam mundi principium a Christo asserunt appellari.*

selbe Form des Dualismus, die uns bei den Bogomilen begegnet, und ohne Zweifel steht sie mit der letzteren auch in einem geschichtlichen Zusammenhang. Es ist wenigstens von einem katharischen Bischof Nazarius die Rede, welcher das eben diese Form des Dualismus enthaltende katharische Evangelium Johannis [1]) aus Bulgarien nach Italien gebracht, und dadurch auf dem Grunde der zuvor schon vorhandenen Lehrverschiedenheit die Spaltung der abendländischen Katharer in die beiden Hauptparteien der Albanenser und Concorrezenser veranlasst habe (zwischen 1180 und 1200). Die Albanenser, deren Hauptgemeinde in Alba in Piemont war, hatten die ältere Form des katharischen Dualismus, die Concorrezenser, von ihrer Hauptgemeinde in Concorrezo im Herzogthum Modena so genannt, die zum Monismus modificirte. Die Albanenser theilten sich wieder in zwei Parteien, da die meisten jüngeren Mitglieder der Secte das Lehrsystem des Johannes de Lugio aus Bergamo, des zum Bischof ordinirten *filius major*, annahmen, während die ältern mit dem Bischof Belasmansa von Verona die alte Lehre beibehielten. Auch von den Concorrezensern werden die Bagnolenser (in Bagnolo bei Brixen) als Nebenzweig unterschieden, obgleich sie fast in allem mit jenen übereinstimmten. Bei aller unter den Katharern herrschenden Meinungsverschiedenheit bildeten den Hauptgegensatz nur die Albanenser und Concorrezenser, die sich gegenseitig verdammten. Die Katharergemeinden im südlichen Frankreich blieben beinahe durchaus dem ältern Systeme der Albanenser treu, namentlich die zu Toulouse, Albi, Carcasson [2]). In die übrigen Lehren des Systems greift diese prinzipielle Verschiedenheit weniger ein, da alle Katharer in der doketischen Auffassung der Person und Geschichte Jesu übereinstimmten. Alles, was zur Person Christi gehört, Leib, Seele und Geist hat er vom Himmel mitgebracht und von der Maria nichts angenommen, was er nicht schon in sie hineingebracht hatte. Darauf sollte sich auch der Ausspruch Christi bei Johannes 2, 4 beziehen: *Quid mihi et tibi est mulier*? An diesem himmlischen Leib ist alles erfolgt, was zur Geschichte Christi gehört, sein Leiden,

1) Der Liber S. Johannis apocryphus bei Thilo Cod. apocr. N. T. T. 1. S. 884 f.

2) Vgl. Rainerius a. a. O. S. 1767 f. Das katharische Evang. Joh. in Thilo's Codex apocr. N. T. I. S. 884 f.

sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, d. h. es ist alles diess nicht in der Wirklichkeit so geschehen, sondern nur doketisch [1]. Auch auf die Maria dehnten sie ihren Doketismus aus Sie habe, sagten sie, keinen wahren menschlichen Leib gehabt, sondern einen himmlischen, sei ein Engel gewesen, wie der Sohn Gottes Christus, der durch das Ohr der Maria in sie einging und durch das Ohr wieder aus ihr herausging [2]. Allegorisch erklärten sie auch die Maria für die Katharer-Gemeinde, in welcher alle, die sie aufnehme, zu Söhnen Gottes geboren werden [3].

Seine wichtigste Bedeutung hatte das katharische System auf seiner praktischen Seite. Wie die alten Manichäer betrachteten auch die Katharer als die Hauptaufgabe der Bekenner ihrer Lehre die Befreiung der Seele aus den Banden der Materie. Wie die Seele durch die Ursünde in die Gewalt der Materie gekommen ist, so gilt alles vorzugsweise als Sünde, was entweder dazu dient, die Herrschaft der Materie über die Seele zu befestigen oder in Handlungen besteht, die einen rein weltlichen und materiellen Charakter an sich tragen. Sie zählten folgende sieben Todsünden [4]: 1. den Besitz irdischer Güter, den sie einen Rost der Seele nannten. Die Vollkommenen mussten nach dem Beispiel Jesu und der Apostel

1) *Credunt*, sagt Moneta a. a. O. S. 5, *quod in illo corpore coelesti passus sit et mortuus* u. s. w. Rainerius a. a. O. S. 1769: *nec vere passus est, nec vere mortuus et sepultus, nec ejus resurrectio fuit vera, sed fuerunt haec omnia putativa, sicut de eo legitur in Luca* (3, 18), *ut putabatur filius Joseph.* Bei der Lehre der Concorrezenser spricht Rainerius auch von solchen, *qui confitentur Christum assumsisse verum humanum corpus.*

2) Moneta a. a. O. S. 232. Dieselbe Vorstellung, die die Bogomilen hatten. Die ersten Elemente derselben finden sich schon bei alten Kirchenlehrern, vgl. die Nachweisungen bei Schmidt a. a. O. 2. S. 41. Tischendorf *de usu et origine evang. apocr.* S. 104. Man dachte sich, schon in dem von dem Engel zu der Maria gesprochenen Wort sei der Sohn Gottes als Logos in sie eingegangen. Als Vorstellung der Slaven, d. h. der Katharer der slavischen Gemeinden führt Moneta S. 233 an, Gott der Vater der Gerechten habe drei Engel in die Welt gesandt, einen in der Gestalt eines Weibs, die Maria, die beiden andern haben männliche Gestalt angenommen, Christus und der Evangelist Johannes; von diesem glaubten die strengeren Dualisten, er existire noch in der angenommenen Gestalt. Die Concorrezenser behaupten *virginem fuisse in veritate feminam de sola muliere sine virili semine natam.*

3) Schmidt a. a. O. 2. S. 42.

4) Schmidt a. a. O. 2. S. 79 f.

in strenger Armuth leben, als die *pauperes Christi*, wie sie sich selbst nannten. 2. Den Verkehr mit weltlichen Menschen, ausser sofern man die Absicht hat, sie zu bekehren. 3. Untreue gegen die Wahrheit, hauptsächlich jeder Verrath an ihrer Secte; selbst der Eid galt ihnen als Todsünde. 4. Den Krieg und den Gebrauch des Schwerdtes, selbst zur Vertheidigung, setzten sie in die Kategorie des *homicidium*. 5. Die Tödtung eines Thiers, das kein kriechendes ist. 6. Den Genuss des Fleisches und überhaupt der animalischen Nahrungsmittel. 7. Die Hauptsünde war die Ehe oder überhaupt die Geschlechtsgemeinschaft, weil sie nach ächt manichäischer Anschauung nur eine Fortsetzung des Akts ist, durch welchen der böse Gott die Seelen in materielle Leiber eingeschlossen hat. Da jeder, der in der materiellen Welt lebt, schon dadurch befleckt ist und von der Macht der Sünde mehr oder minder beherrscht wird, so muss jeder den Weg der Busse betreten. Busse thun aber und durch die Busse selig werden kann man nur in der Gemeinde der Katharer, in welche man durch die Geistestaufe oder das *consolamentum* aufgenommen wird. Alle Seelen, die in der Welt Busse thun müssen, haben so lange ihre Busse nicht vollendet und müssen daher immer wieder nach dem Tode ihres Leibes von einem Leibe zum andern wandern, bis es ihnen gelingt durch den Eintritt in die Gemeinde der Katharer in dem sündenvergebenden *consolamentum* das Ziel ihrer Busse zu erreichen. Da durch das *consolamentum* der Geist als Tröster, als Paraklet ertheilt wird, so greift hier die Lehre vom heiligen Geist in das System ein. Wie Christus oder der Sohn als ein Geschöpf Gottes unter dem Vater steht, so der Geist unter Christus. Der Vater, der Sohn und der Geist bilden so zwar auch nach der Lehre der Katharer eine Trinität, aber weit grössere Bedeutung als der trinitarische Geist hat in dem System der von Gott jeder Seele zu ihrer Bewachung gegebene individuelle Geist, welcher im Unterschied von dem *spiritus principalis* eigentlich der heilige Geist und der Tröster genannt wird. Die Ertheilung des heiligen Geistes durch das *consolamentum* besteht darin, dass die Seele mit ihrem Schutzgeist wieder vereinigt wird. Jedes himmlische Wesen ist nach der Lehre der Katharer eine aus Leib, Seele und Geist bestehende Einheit [1]. Durch den Fall der

---

1) MONETA a. a. O. S. 3. *Dicunt et credunt, quod iste Deus sanctus*

Seelen ist das Band dieser Einheit aufgelöst, die Seele ist von ihrem Leib und ihrem Geist getrennt. Sie kann zwar vermöge ihrer Natur nicht verloren gehen, jede Lichtseele muss zuletzt wieder selig werden, aber es kann diess nur dadurch geschehen, dass sie auf dem langen Wege der Busse und Wanderung dahin wieder zurückgelangt, wo sie zuerst war, und die ursprüngliche Einheit ihres Wesens wiederherstellt. Der Anfang hiezu wird durch das *consolamentum* gemacht, bei welchem durch den einfachen Act der Handauflegung der Seele mit dem empfangenen heiligen Geist alle Sünden vergeben werden [1]. Die Seele erhält dadurch wieder, in

---

et verus suum populum habuerit coelestem, constantem ex tribus, scilicet corpore et anima et spiritu. Anima intra corpus existit, spiritus vero, qui custos est animae et rector ipsius, intra corpus non est: et quod unaquaeque anima a Deo bono creata proprium habet spiritum ad sui custodiam.

1) Moneta a. a. O. S. 278: *Impositionem manuum baptismum dicunt esse spiritus sancti, sine qua manuum impositione neminem dicunt posse salvari.* Sie geschieht durch den Bischof, in seiner Abwesenheit durch den Filius major oder Filius minor. Ein solcher *docet eum, cui dat manuum impositionem, quid debeat credere, et qualem conversationem habere: item nullam spem ponere in fide aut sacramentis ecclesiae Romanae et pro sua fide immo errore usque ad mortem tribulationes sustinere. Inquisitione autem facta, utrum velit hoc observare, Praelatus major textum evangelii super caput ejus imponit et alii fratres, qui ibi sunt, manum dexteram capiti vel humeris ejus imponunt; Praelatus vero, qui librum tenet, in haec verba prorumpens ait: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, et septies dicta oratione dominica tandem evangelium Johannis, quod in die natalis Domini cantatur dicit: In principio erat verbum etc. His ita celebratis credunt illi omnia peccata dimitti, et gratiam spiritus sancti ei infundi.* Ein blos äusserlicher Act sollte diese Handauflegung nicht sein, sie sagten nach Moneta a. a. O. S. 126 *quod non per impositionem manus visibilis sed manus invisibilis datur spiritus sanctus et salus, et illa manus invisibilis latet sub manu visibili*, wie der Apostel einen äusseren und inneren Menschen unterscheide. Eine merkwürdige Urkunde ist das katharische Rituale, das Cunitz Jena 1852 aus einer Lyoner Handschrift aus dem Ende des 13. oder dem Anfang des 14. Jahrhunderts, in welcher es an den Schluss einer Uebersetzung des N. T. in romanischer Sprache angehängt ist, bekannt gemacht hat. Es ist darin alles zusammengefasst, was die Gemeinde vor denjenigen, welche Aufnahme begehren und welchen sie die höchste Ehrenstufe und den vollen Segen gewährt, den sie von dem Herrn selbst erhalten zu haben und durch ihn ertheilen zu können sich rühmt, bekennt und lehrt und was sie von ihnen verlangt. Der erste Abschnitt des Rituale's gibt das Formular für die Beichthandlung, welche einen wesentlichen Theil des Cul-

der Wiedervereinigung mit dem bei ihrem Fall in der höhern Welt zurückgebliebenen Schutzgeist, die Gemeinschaft mit dem Himmel, und hat nun in dem sie regierenden Geist, ihrem Paraklet, einen festen Haltpunkt für das irdische Leben. Wer auf diese Weise das *consolamentum* oder die Taufe des Geistes empfangen hat, ist ebenfalls in die Classe der *Perfecti* aufgenommen, und hat als ein solcher die Verpflichtung, die Lebensregel, in deren Beobachtung nach katharischer Ansicht die christliche Vollkommenheit besteht, welche wenn auch nicht die *Credentes*, doch die *Perfecti* an sich darzustellen haben, in ihrer ganzen Strenge zu befolgen. Bleibt er ihr treu und stirbt er in der Katharergemeinde, so ist sein Tod das Ende seiner Busse, die Befreiung der Seele aus ihren materiellen Banden, doch ist auch so noch nicht alles vollendet. Eine leibliche Auferstehung nahmen die Katharer so wenig als die Manichäer an, aber eine Rückkehr der Seele in den Leib, mit welchem sie anfangs bekleidet war und mit welchem sie auch wie mit ihrem Geist wieder eins werden muss [1]). Aus ihrer Lehre von der Handauf-

---

tus der Katharer bildete, ein im Namen der Beichtenden abgelegtes allgemeines Bekenntniss der Sünden und ein Gebet um Vergebung derselben in der Form einer Anrede an Gott, die versammelten Perfecti und die Kirche. Ueberall spricht sich das Bewusstsein der Partei von dem ausschliesslichen Besitz der Kirche auf das Nachdrücklichste aus und ihr Gegensatz gegen alles, was ausserhalb ist, als Welt, Sünde und Verderben; die Kirche besteht nur aus der innern Gemeinschaft der Perfecti, der durch die Geistestaufe von jeder Unreinheit und Sünde befreiten, diese sind die Mittler zwischen Gott und dem Sünder und besonders dem noch ausserhalb der Gemeinde stehenden blossen Glaubigen. Achtungswerth ist der Ernst, mit welchem auf die Sündhaftigkeit im Denken und in der Gesinnung hingewiesen wird und das Bedürfniss sich äussert, das Innerste der Seele im Gefühl der Schuld Gott aufzuschliessen. Die Hoffnung der Vergebung wird auf die Gnade Gottes, die Kraft des Gebetes und die Verheissung des Evangeliums gebaut, ohne dass der Person und des Werkes Christi besondere Erwähnung geschieht. Der Katharismus erscheint hier in einem reinern Licht als in den Berichten der Gegner.

1) Moneta sagt a. a. O. S. 353 von den Katharern, welche zwei Principien annehmen: *ponunt resurrectionem corporum distinguentes inter corpus et animum, sed aliorum corporum resurrectionem, scilicet coelestium corporum, ex quibus animae, quae oves Israel secundum eos dictae sunt, propter peccatum in hunc mundum venerunt.* Welcher Art Leiber es waren, ist aus der von Schmidt a. a. O. 2. S. 50 aus den Acten der Inquisition zu Car-

legung und der durch sie ertheilten Gnade folgt, dass es in der künftigen Welt nur Selige und Unselige gibt, ohne allen Stufenunterschied [1]).

Ein Lehrsystem, wie das katharische, bildete an sich schon den schroffsten Gegensatz gegen das ganze katholische Dogma. Alles was die Kirche seit der ältesten Zeit gegen Gnostiker und Manichäer als die schlimmsten aller Häresen bestritten hatte, trat ihr in verjüngter Gestalt, schärfer und drohender als je entgegen. Es war auch nicht mehr eine still und geheim sich einschleichende Härese, die neuen Häretiker traten als offene und erklärte Gegner der katholischen Kirche auf, die sie des völligen Abfalls von dem evangelischen Christenthum beschuldigten, während sie allein die reine und lautere Wahrheit zu lehren und das ächt apostolische Leben in sich darzustellen behaupteten. Je klarer der Contrast vor Augen lag und je weniger der unverdorbene Wahrheitssinn des Volks darüber im Zweifel sein konnte, wo das wahre Christenthum zu suchen sei, bei der Armuth und Weltsentsagung derer, die, wie sie selbst sich schilderten, wie Schafe unter Wölfen Verfolgungen erduldeten, gleich den Aposteln und Märtyrern, und ihr ganzes Leben unter Entbehrungen in Gebet und Arbeit hinbrachten, oder bei den stolzen üppigen Priestern einer auf weltlichem Reichthum und hierarchischer Macht sich aufbauenden Kirche, um so grösser wurde die Gefahr. Die Kirche sah sich nicht nur innerlich in ihrer Herrschaft über die Gemüther den Grund ihrer Existenz untergraben, sondern auch schon äusserlich einen grossen Theil ihres Gebiets von den Feinden ihres Glaubens entrissen. In Italien drangen sie aus der mit ihrer Ketzerei erfüllten Lombardei selbst in die nächste Umgebung des Papstes vor, und von Frankreich

---

cassonne angeführten Behauptung zu schliessen: *redibunt ad cathedras et tunicas, quas dimiserunt in paradiso.*

1) Der katholische Rainerius nimmt a. a. O. S. 1763 besonderen Anstoss daran, *quod pro aliquo peccato nec gloria aeterna alicui poenitenti diminuitur, nec poena inferni non poenitenti augetur, et quod ignis purgatorius nemini reservatur; sed impositione manus culpa et poena a Deo totaliter relaxatur. Non enim gravius punietur Iudas proditor, quam infans diei unius, sed omnes erunt aequales tam in gloria, quam in poena, sicut ipsi credunt, exceptis Albanensibus, qui dicunt, quod quisque restituetur in statum pristinum, non tamen propriis meritis, et quod in utroque regno, Dei scilicet et diaboli, alii aliis sunt majores.*

aus verbreiteten sie sich immer weiter in die benachbarten Länder, nach Spanien, in die Niederlande, die Rheingegenden. Seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts wurden sie ein immer ernstlicherer Gegenstand der Wachsamkeit und Thätigkeit der Kirche. Auf mehreren Synoden, wie insbesondere auf der lateranensischen des Jahrs 1179 unter Alexander III., wurden Beschlüsse gegen sie gefasst, zu deren Vollziehung man schon jetzt mit bewaffneter Gewalt schritt, aber auch mit so vergeblichem Erfolg, dass die immer weiter um sich greifende Ketzerei selbst auf den Glanz der Regierung Innocens III. ihren düsteren Schatten warf. Wir sehen ohne Zweifel in das von dieser Sorge bewegte päpstliche Gemüth sehr tief hinein, wenn Innocens versicherte, unter den vielfachen Stürmen, durch welche das Schifflein Petri auf der Fluth umhergetrieben werde, erfülle ihn nichts mit so grosser Betrübniss, als dass die Diener teuflischer Bosheit zügelloser und verderblicher als je gegen die rechtgläubige Lehre sich erheben, die Einfältigen umgarnen, ins Verderben reissen und die Einheit der katholischen Kirche aufzulösen sich bemühen. Bezeichneten die Häretiker *die* Kirche mit den in der Apokalypse ihnen dargebotenen Namen, so nahm auch Innocens aus ihr die stärksten Züge seiner Schilderung der Häretiker. Er verglich sie mit Scorpionen, die mit dem Stachel der Verdammniss verwunden, mit den Heuschrecken Joëls, mit Leuten, die Schlangengift in Babels goldenem Kelch darreichen, oder auch mit Füchsen von verschiedenem Aussehen aber zusammengekoppelten Schwänzen, weil sie, gleichviel, ob sie Waldenser, Katharer, Patarener oder wie sonst heissen, alle ein Bestreben vereinige, den Weinberg des Herrn zu verwüsten. Diese Füchslein zu fahen, die den Weinberg des Herrn verwüsten, war schon seit des hl. Bernhard's Ketzerpredigten der stehende Text und das allgemeine Losungswort der Kirche geworden, aber noch immer waren alle ihre Bemühungen ohne Erfolg. Kam sie mit dem Ansehen ihrer Legaten, so wurde sie darüber verhöhnt, dass sie, die Reichen und Ueppigen, den Armen und Niedrigen Christus predigen wollen, stellte sie sich mit ihnen auf denselben Fuss der einfachen apostolischen Predigtweise, so bekam sie alle ihre Vorwürfe nur um so empfindlicher zu hören, je näher sie sich in Streitunterredungen mit ihnen einliess. Was blieb der Kirche anders übrig, als ihr längst erprobtes Mittel? Mit demselben Eifer, mit welchem

der hl. Bernhard das Kreuz gegen die Ungläubigen gepredigt hatte, stellte sich sein Ordensgenosse der Abt Arnold von Citeaux, von Innocens zu aller Wuth der Leidenschaft gestachelt, an die Spitze des Kreuzheers, das im Jahr 1209 zuerst gegen das Gebiet des Vicomte von Albi und nach der Eroberung des Landes gegen den Grafen von Toulouse sich wandte. Unter allen Gräueln des Ketzerhasses dauerte dieser Albigenserkrieg bis zum Jahr 1229 fort, um sodann sein noch übriges Werk in die Hände der Inquisition zu übergeben. Zu hunderten, zu tausenden starben die Märtyrer ihres Glaubens den Feuertod. Nach langem Widerstand verschwand endlich der Katharismus; aber das Vergängliche an ihm war nur das Dualistische das er hatte: das religiöse Bedürfniss, das ihm zu Grunde lag, der Drang nach geistiger Freiheit lebte als das geistige Element fort und es darf wohl auch als eine Nachwirkung des Geistes jener Zeiten angesehen werden, dass in denselben Ländern des südlichen Frankreichs, in welchen die Macht der Hierarchie so schwere Kämpfe zu bestehen hatte, in der Folge der evangelische Glaube einen um so empfänglichern Boden fand. Die katholische Kirche aber hat auch hier nur ein gegen sie selbst zeugendes Denkmal gesetzt, sie hat auch hier nur an ihrer Zerstörung gearbeitet. Welche Vorstellung muss man sich von einer Kirche machen, die auf dem Höhepunkt ihrer Macht so vieler in ihrem innersten Lebensgrunde sie angreifender Gegner nicht anders als durch Feuer und Schwert sich erwehren kann? Sie hat gesiegt, aber aus dem vollbrachten Werke ihrer Verheerungsscenen und Scheiterhaufen hat sie denselben Feind nur weit kräftiger und gefährlicher gegen sich wieder erstehen gesehen!

Zweiter Abschnitt.

Die Hierarchie.

1. Die Päpste von Gregor VII. bis zur Reformation.

Die Reform der Kirche ist die grosse die Zeit bewegende Idee, welche die vorangehende Periode mit der jetzt beginnenden verbindet. Der Unterschied der beiden Perioden aber ist, dass dieselben Mächte, welche bisher so oft im besten Einverständniss an

der Realisirung dieser Idee gearbeitet haben, sich nun selbst gegen einander kehren und, während die eine nur darauf bedacht ist, das soweit geförderte Werk in seiner prinzipiellen Spitze abzuschliessen, die andere sich kaum der Consequenzen erwehren kann, welche aus den von ihr selbst anerkannten Prämissen gegen sie gezogen werden. Wie harmonisch haben auch nach den Ottonen Heinrich II. und Benedict VIII., Heinrich III. und die drei von ihm ernannten Päpste für die Zwecke der Kirche zusammengewirkt, um gemeinsam die Uebel zu bekämpfen und auszurotten, die die Kirche für ihre schlimmsten Feinde hielt, Priesterehe und Simonie! An dem Kaiserthum hatte unstreitig die Kirche ihre kräftigste Stütze: Kaiser waren es, die das Papstthum auf den Stuhl seiner Macht erhoben und ihm die Stätte bereiteten, auf welcher das Gebäude der Hierarchie aufgeführt werden konnte. Und sie haben nicht blos wiederholt das Papstthum aus dem Abgrund gerettet, in welchen es auf der tiefsten Stufe seiner sittlichen Entwürdigung zu versinken schien, sondern auch nicht selten mit frommer glaubiger Hingebung dem mönchisch ascetischen Geiste gehuldigt, welcher in Clugny gepflegt und im weiten Kreise dieser Congregation wirkend der mächtigste Hebel des Aufschwungs der Kirche war. Mit dem Anfang der jetzigen Periode ist es mit einem Male ganz anders. Im gespanntesten Gegensatz stehen Kaiser und Papst einander entgegen. Und doch ist es derselbe streng kirchliche Reformationsgeist, welcher bisher Kaiser und Päpste in demselben Streben vereinigte, der sich jetzt gegen die Kaiser richtet, sich mit ihnen entzweit, und nachdem sie so vieles für die Kirche gethan haben, an sie die Forderung macht, dass sie ihr eigenes Werk durch die Unterwerfung unter die Kirche krönen, sich vor ihr als der höchsten auch über sie unbedingt gebietenden Macht beugen, ihre Hand von allem zurückziehen, worauf die Kirche Anspruch macht, selbst die Bande auflösen sollen, durch welche bisher in dem Oberhaupte des Reichs Weltliches und Geistliches zur Einheit verknüpft war. Darüber entstand der lange und schwere Kampf zwischen Kaiser und Papst. Nur mit Mühe und Anstrengung konnten dem damals noch so unklaren und verworrenen Gegensatz des Weltlichen und Geistlichen die Begriffe sich entwinden, deren man sich vor allem bewusst sein musste, um die Grundlage zu haben, auf welcher das Verhältniss von Staat und Kirche sich feststellen konnte.

Die epochemachende Bedeutung, mit welcher der Cardinal Hildebrand den von ihm längst inspirirten apostolischen Stuhl endlich im Jahr 1073 unter dem Namen Gregor's des Siebenten selbst bestieg, um ihn ohne Widerspruch als derjenige einzunehmen, der wie kein anderer zu dieser hohen Würde berufen schien, liegt an sich schon in der Stellung, die er in der Reihe der ihm sowohl vorangehenden als nachfolgenden Päpste hat. Es ist wie wenn jetzt erst in ihm das Papstthum im Hinblick auf die Idee, die seiner Entwicklung von Anfang an zu Grunde lag, zum vollen Bewusstsein darüber gekommen wäre, was es bis dahin geworden war und was es für die Zukunft noch werden müsse, wenn es nicht auf halbem Wege stehen bleiben und in sich selbst wieder zurückfallen sollte. Alles, was wir aus der ersten Zeit seiner Regierung von ihm selbst in seinen Briefen vernehmen, die Versicherung, wie schwer er sich zur Uebernahme seines Amts entschlossen habe, seine ernsten Klagen über das von allen Seiten in die Kirche eindringende Verderben, die Entschiedenheit, mit welcher er schon damals erklärte, wenn es ihm nicht gelinge, sich mit Heinrich über das Interesse der Kirche zu verständigen, werde er das Wort der Schrift nicht über sich kommen lassen: *Maledictus homo, qui prohibet gladium suum a sanguine* [1], alles diess lässt uns nur um so tiefer in die Gedanken und Plane hineinsehen, die seinen Geist schon damals bewegten und die stete Norm seiner Handlungsweise blieben. Im Argen sah er die Kirche liegen, weil sie durch fleischliche und weltliche Bande gefesselt und dadurch gehindert war, das zu sein, was sie an sich sein sollte. Fleischlich war die Kirche durch die *in crimine fornicationis jacentes* und weltlich durch die, die sich der *haeresis simoniaca* schuldig machten. Die Bande dieser doppelten Knechtschaft mussten zerschnitten werden, um die von Fleisch und Welt abgelöste Kirche ihrer eigenen Freiheit zurückzugeben. Da das eine dieser beiden Hauptübel der Kirche so verderblich war, wie das andere, so mussten sie mit demselben Nachdruck bekämpft werden; es waren daher schon die auf der römischen Fastensynode im Jahr 1074 gefassten Beschlüsse auf gleiche Weise gegen beide gerichtet. Die Vollziehung derselben galt zuerst der Priesterehe, die als *fornicatio*, wie sie Gregor schlechthin bezeichnete, den ver-

1) Vgl. die Briefe Gregors 1, 9. 42. 2, 49.

ehlichten Priester seines Amtes so unwürdig machte, wie den Hurer und Ehebrecher. Da hier der Kampf gegen die eigenen Diener der Kirche zu führen war, so schien er leichter und schneller sein Ziel zu erreichen. So wenig hatten aber noch die alten Cölibatsgesetze im kirchlichen Leben Wurzel gefasst, und so wenig hatten auch die wiederholten Verordnungen der Päpste seit Leo IX. indess vermocht, dass das päpstliche Decret, dessen Strenge nicht blos den untergeordneten Clerikern, sondern zum Theil den Bischöfen selbst das Unmögliche zu verlangen schien, den heftigsten Widerspruch hervorrief, zu dessen Bezwingung Gregor selbst das demagogische Mittel nicht verschmähte, durch das Verbot, das er gegen die Messen der unkeuschen Priester gab, das Volk gegen seine geistlichen Hirten aufzuwiegeln und Laien zu Richtern über Clerikern zu machen [1]. Es war diess nur die Einleitung des grösseren Kampfes, welchen Gregor gegen das zweite Hauptübel der Kirche auf der Fastensynode des folgenden Jahrs dadurch eröffnete, dass er mit der Drohung der Excommunication gegen die vorschritt, die sich des Verbrechens der Simonie schuldig gemacht hatten. Je unbestimmter der auf alter Tradition beruhende Name der Simonie ist, um so mehr ist vor allem der Anlass und Gegenstand des so folgereichen Streits in's Auge zu fassen. Dass damals das, was im Sinne der alten Kirche und nach dem ältesten an die Stelle der Apostelgesch. 8, 18 sich anknüpfenden Sprachgebrauch als Simonie bezeichnet wurde, in allen christlichen Ländern etwas sehr Gewöhnliches war, obgleich in Deutschland, wo Heinrich III. der Simonie gesteuert hatte, weit weniger als in Italien und Frankreich, ist nicht zu bezweifeln. Waren die geistlichen Aemter, wie ein Schriftsteller jener Zeit sagt, so feil, wie die Waaren auf dem Markte, so

1) Diess war es, was Gregors Cölibatsdecret noch besonders verhasst machte, dass, wie es in den Annales August. zum Jahr 1075 heisst, *Papas decretum enorme de continentia clericorum per laicos divulgatur.* Auch auf dem Wormser Concil im Jahr 1076 wurde sowohl in dem Absagebrief der Bischöfe als auch in dem Schreiben Heinrichs an Gregor mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, dass er, so weit er gekonnt, den Bischöfen alle Auctorität genommen, die Verwaltung der Kirchensachen dem Pöbel übertragen und die Laien zu Aufsehern über die Priester gemacht habe, so dass die Priester nun von ihren Pfarrkindern verachtet und abgesetzt wurden, zu deren Lehrern sie Gott selbst durch die Weihe der Bischöfe eingesetzt habe. Vgl. Floto, Kaiser Heinrich IV. Bd. 2. S. 35. 82 f.

können freilich die Fälle nichts Seltenes gewesen sein, in welchen selbst die höchsten Stellen, Bisthümer und Abteien, denjenigen gegeben wurden, die die grössten Geldsummen dafür bezahlten. Insbesondere aber hatte der schändliche Handel, welcher in Rom selbst mit der höchsten geistlichen Würde so lange getrieben worden war, und sehr natürlich die Folge hatte, dass unter der Regierung solcher Päpste vollends jede Scheu vor der Simonie in dem Bewusstsein des geistlichen Standes erlöschen und aus der Praxis des kirchlichen Lebens entschwinden musste, so grosses Aergerniss gegeben, dass die Bekämpfung und Ausrottung des immer weiter sich verbreitenden Uebels allgemein als das grösste Bedürfniss der Zeit erkannt werden musste. Wäre aber der Zweck Gregor's nur die Abschaffung eines notorischen, nach der allgemeinen Ansicht der Zeit verwerflichen Missbrauchs gewesen, so hätte der darüber sich erhebende Streit nie eine so grosse Bedeutung gewinnen können. Der gegen den Missbrauch gerichtete Angriff schloss unter dem Namen, mit welchem er bekämpft wurde, von Anfang an eine weiter gehende Absicht in sich. Wie Gregor um das Uebel der Priesterehe in der Wurzel auszurotten, die Priesterehe selbst als *fornicatio* bezeichnete und zwischen dem Einen und Andern nicht unterschieden wissen wollte, so wurde bei der Verleihung geistlicher Aemter nicht blos, was dabei *interventu pretii* geschah, sondern auch, da geistliche Aemter und Würden als Lehen nur durch die Investitur der Lehensherrn verliehen werden konnten, diese Verleihung selbst unter demselben Verbrechen der Simonie begriffen oder wenigstens so eng damit zusammengedacht, dass beides als wesentlich Eins genommen werden konnte. Bestand die Simonie darin, dass die weltlichen Fürsten, statt die Kirche das ihr zukommende Wahlrecht frei ausüben zu lassen, die geistlichen Stellen selbst nur nach ihrer Gunst und Willkühr und auch an solche verliehen, die durch Geld und Geschenke oder irgend ein unlauteres Mittel dieselben sich zu verschaffen wussten, so hatte das Uebel darin seinen eigentlichen Grund, dass überhaupt Laien geistliche Aemter verleihen konnten und sogar das Recht dazu zu haben behaupteten [1].

1) Wenn Gregor von einer *haeresis simoniaca* sprach, so meinte er damit nicht blos den factisch bestehenden Missbrauch, sondern auch das von Seiten der Laien dafür geltend gemachte Rechtsprincip. In demselben Sinne

Gegen die Laieninvestitur wurde daher der Beschluss der Synode im Jahr 1075 gefasst: Wenn jemand künftig ein Bisthum oder eine

---

ist es zu nehmen, wenn Paschalis II. in einem Schreiben an den Grafen Robert von Flandern (Mansi XX, S. 986), Heinrich das Haupt der Häretiker nennt, denjenigen, der sich gegen Gott erhoben, um der Kirche Gottes das Reich zu entreissen, und an heiliger Stätte das Götzenbild Simons aufgerichtet habe. Unter diesem *idolum Simonis* kann man nur die Laieninvestitur selbst verstehen. Nicht bei Gregor findet sich zuerst, wie Gieseler 2, 1. S. 327 sagt, der Ausdruck *haeresis simoniaca*, sondern schon bei Petrus Damiani. *Nova, proh dolor! nostro tempore haeresis orta est*, schreibt derselbe Ep. 1, 13 an Papst Alexander II., *cui nisi quantocius auctoritatis vestrae se rigor objiciat, timendum est, ne ad religionis christianae perniciem, animarumque periculum, velut cancer feraliter serpat.* Aus diesem Schreiben ist auch erst zu ersehen, von welcher Behauptung eigentlich die *haeresis simoniaca* ihren Namen hat. Es gebe Kleriker, sagt Petrus Damiani, welche *pertinaciter dogmatizant: non ad simoniacam haeresim pertinere, si quis episcopatus a rege vel quolibet mundi principe per interventum coëmtionis acquirat, si tantummodo consecrationem gratis accipiat.* Sie sagten: *non distrahitur ecclesia sed facultas, nec emitur sacerdotium, sed possessio praediorum. Sub hac enim praestatione pecuniae opes tantum, non honoris vel ecclesiae redimitur sacramentum. Venalia siquidem sunt, sicut ajunt, unde sint divites, gratis accipiunt, unde fieri debeant sacerdotes.* Diese Behauptung widerlegt Petrus Damiani. Er frage, was die Investitur betreffe, den, der nicht die Kirche, sondern die Güter der Kirche sich verschafft haben will, ob der, der ihm den Stab übergab, gesagt habe: *accipe terras atque divitias illius ecclesiae*, oder nicht vielmehr: *accipe ecclesiam.* Habe er die Güter der Kirche ohne die Kirche empfangen, so sei er ein *schismaticus* und *sacrilegus*, der die Güter der Kirche von der Kirche trenne; habe er die Kirche empfangen, wie nicht zu läugnen sei, so sei er ohne allen Zweifel ein *simoniacus.* Es sei klar, dass er die Consecration erkauft habe, da er das, um dessen willen er zur Consecration zu promoviren war, käuflich an sich gebracht habe. Um diess abzuschneiden, musste man dafür nicht blos die Kleriker, sondern auch die weltlichen Fürsten in Anspruch nehmen, wie auch schon Petrus Damiani sagt: *non modo cavenda haeresis illa solis dumtaxat episcopis, qui consecrandis manus imponunt, sed et secularibus quoque principibus, qui licet injuste, aliquo modo tamen ecclesias futuris rectoribus tradunt.* Ein solches *tradere* von weltlicher Seite sollte also nicht stattfinden, nur so konnte verhütet werden, dass die Fürsten, wenn sie Kirchengüter als Lehen vergaben, sich nicht immer wieder etwas bezahlen liessen, was nicht gerade immer ein Kaufgeld war, sondern nur eine bei Verleihung von Lehengütern gewöhnliche Gebühr (vgl. Gieseler. a. a. O. 2. S. 277 f.), aber auch so unter den Begriff der Simonie subsumirt werden konnte. Die Laien-Investitur war also überhaupt Simonie, wenn sie irgend-

Abtei aus der Hand eines Laien empfange, so solle ein solcher gar nicht als Bischof oder Abt angesehen sein und die Gnade des hl. Petrus und der Zutritt zur Kirche ihm so lange versagt sein, bis er die auf unrechtmässige Weise erworbene Stelle verlasse. Dasselbe solle auch von den niedern kirchlichen Stellen gelten. Und wenn ein Kaiser, König, Herzog, Markgraf, Graf oder irgend ein Laie sich herausnehme, die Investitur von Bisthümern oder irgend einer kirchlichen Stelle zu ertheilen, so solle ihn dieselbe Strafe treffen. Es betraf somit das Decret sowohl die Verleiher als die Empfänger der geistlichen Stellen. Beides konnte der Natur der Sache nach nicht getrennt werden. Sollten die Geistlichen nichts Geistliches aus der Hand der Laien empfangen, so musste es vor allem den Laien selbst untersagt sein, Geistliches zu verleihen. Wie konnte ihnen aber dieses Recht abgesprochen werden? Waren sie doch die rechtmässigen Lehensherrn der Güter, die als weltliche Ausstattung mit den geistlichen Stellen wesentlich zusammengehörten. Das Decret gegen die Laieninvestitur stellte daher mit einem Worte die ganze Verfassung der Kirche in Frage, wie sie sich längst nach den Formen des Lehensrechts gestaltet hatte. Wollte man jetzt hierin nur eine Verweltlichung der Kirche sehen, so hatte man nur die Wahl, entweder freiwillig auf alles zu verzichten, was die Kirche Weltliches von den Laien empfangen hatte, oder, wenn auch ferner beides, Geistliches und Weltliches, auf dieselbe Weise vereinigt bleiben sollte, den Laien mit dem geistlichen Recht auch das weltliche, worauf sie als Lehensherrn Anspruch machten, zu entreissen. Da von dem Ersteren damals nicht die Rede war, und ebensowenig von den Laien eine freiwillige Verzichtleistung auf ihr herkömmliches Recht zu erwarten war, so warf sich die Kirche in einen

wie durch Geld vermittelt wurde, und wie konnte diess anders sein, so lange die Verleihung der höheren Kirchenämter zu den Rechten der weltlichen Gewalt gehörte. So eng aber die Simonie in diesem Sinn mit der damaligen Reichsverfassung überhaupt zusammenhing, so war dabei doch ein grosser Unterschied unter den einzelnen Regierungen. Von Heinrich III. wird sein ernstes Bemühen für die Ausrottung der Simonie gerühmt (Giesebrecht a. a. O. S. 360. 383. Gfrörer K.G. 4. 399 f. 409 f. 452), während Conrad II. von Simonie nicht frei geblieben war (Giesebr. S. 571); am meisten aber wurde Heinrich's IV. Regierung wegen ihrer Willkühr und Gewinnsucht bei Vergebung der geistlichen Stellen dieser Vorwurf gemacht. Vgl. Gfrörer Gregor VII. Bd. 2. S. 156. 213. 225. 234. 311.

Kampf hinein, in welchem sie zwar nur das Recht ihrer Freiheit und Unabhängigkeit zu verfechten schien, das eigentliche Streitobject aber doch nur ein weltlicher Besitz war, welcher selbst die siegende Kirche, statt sie freier zur Welt zu stellen, nur um so tiefer in weltliche Interessen hineinzog und um so mehr in ihrem weltlichen Charakter befestigte. Eine prinzipielle Bedeutung hatte aber der Kampf auch so, da man sich nur entweder das Geistliche vom Weltlichen oder das Weltliche vom Geistlichen abhängig denken konnte. Wen anders konnte daher auch Gregor in einem auf diese Spitze gestellten Kampf sich als seinen nächsten Gegner ersehen, als denjenigen, der als der erste der weltlichen Fürsten ihm dem Vertreter der Kirche gegenüberstand und nach der Lage seiner politischen Verhältnisse die beste Gelegenheit gab, den Streit auf einen Boden hinüberzuziehen, auf welchem durch Aufregung der Parteiinteressen die weltliche Gewalt mit ihren eigenen Waffen bekämpft werden konnte. Der Streit nahm, nachdem der Papst den König zu Anfang des Jahres 1076 in strengem strafendem Ton zur Busse aufgefordert hatte, einen schroff persönlichen Charakter an. Die Drohung mit Excommunication und Absetzung erwiderte Heinrich unmittelbar mit dem auf der Synode zu Worms über Gregor ausgesprochenen Absetzungsurtheil, worauf der Papst auch von seiner Seite das Racheschwert zog, den König der Regierung entsetzte, alle Christen des ihm geleisteten Eides entband und ihn mit dem Fluch der Kirche belegte. Trotz der Zweifel, die Manche hegten, ob dem Papst ein solches Recht gegen Könige zustehe, wurde dieses Recht von der Mehrheit der deutschen Fürsten und Bischöfe auf der Versammlung zu Tribur im Jahr 1076 anerkannt, und Heinrich sah sich seinem Gegner gegenüber in einer Lage, die ihn zu dem raschen Entschluss bestimmte, die päpstliche Absolution in eigener Person bei dem Papst einzuholen und sie so dringend bei ihm nachzusuchen, bis sie ihm durch die bekannte Scene zu Canossa gewährt wurde. So tief aber der, schon damals selbst von Manchen seiner nächsten Umgebung wegen seiner Härte getadelte, Papst den mit allen Zeichen der Busse erscheinenden König vor sich gedemüthigt sah, so kurz und bedeutungslos war die Freude einer solchen Genugthuung. Der den bittersten Groll in sich tragende Heinrich führte nun erst den Kampf mit einer Energie und politischen Berechnung, deren er früher nicht fähig schien; er wurde

zu einem für beide Theile gleich gefährlichen Krieg, der viele Jahre hindurch Deutschland und Italien durch alle Gräuel eines rohen Parteikampfs verwüstete und die unseligste Zerrüttung in alle öffentliche Verhältnisse brachte. Dem König stand ein Gegenkönig, dem Papst ein Gegenpapst entgegen und zuletzt konnte der in Rom und in der Engelsburg hart bedrängte und vor dem Hasse der Römer aus der durch Mord und Brand verwüsteten Stadt entweichende Papst zu Salerno im Lande der Normannen unter neuen Flüchen gegen Heinrich sein Leben nur mit dem Troste beschliessen, dass er, weil er Gerechtigkeit geliebt und Ungerechtigkeit gehasst habe, darum in der Verbannung sterbe.

Wer wollte bezweifeln, dass es ihm mit diesem Zeugniss seines Gewissens ernst gewesen sei? Die von Anfang an so weit auseinandergehenden Urtheile über Gregor haben sich allmählig in der Anerkennung festgestellt, dass man die Ueberzeugung von der Gerechtigkeit seiner Sache für eine wahre und aufrichtige hält. Er sei sicher von etwas Höherem beseelt gewesen als von Ehrgeiz und Herrschsucht, von der Idee der Unabhängigkeit der Kirche und des Richteramts, das sie über alle andern menschlichen Verhältnisse auszuüben habe, von der Idee der religiös sittlichen Weltherrschaft des Papstthums; nur darin glaubt man ihn sogar von verschuldeter Selbstverblendung nicht frei sprechen zu können, dass er mit ächt politischer Klugheit die Mittel nur nach dem Zweck bestimmt und der Kirche völlig den Charakter eines weltlichen Staats aufgedrückt habe [1]. Wie will man aber hier zwischen Zweck und Mittel unter-

1) Vgl. Neander 5, 1. S. 156 f. Gieseler 2, 2. S. 8 f. Auch Floto sagt a. a. O. S. 174: Man kann überzeugt sein, dass Gregor es im Grunde redlich meinte, wenn er nach der Oberherrschaft griff. Sie sollte ihm nur ein Mittel sein, die Menschheit zu bessern. Er wollte die Fürsten zwingen, dass sie als Christen und in Gottesfurcht regierten. Er wollte den geplagten Völkern Glück und Ruhe verschaffen. Allein — er vergisst, dass seine Herrschaft nur ein Mittel sein soll, sie wird allzusehr zum Zweck. Vgl. S. 274. Hätte Gregor zwischen Zweck und Mittel so unterschieden, so wäre er sittlich nicht zu rechtfertigen. Seine Rechtfertigung liegt einzig darin, dass er nichts Höheres kannte als die Kirche. Sie war der absolute Zweck seines Handelns, der von selbst alles in sich begriff. Der Zweck die Menschheit zu bessern hatte für ihn keinen Sinn, wenn es nicht durch die Kirche und im Interesse der Kirche geschah. Was liegt also daran, wenn über solchen Planen Länder und Völker zu Grunde gehen, wofern nur die Kirche siegt und die Idee ihrer Herrschaft realisirt?

scheiden? Hat denn die Kirche erst durch die von Gregor gewählten Mittel den Charakter eines weltlichen Staats erhalten, hatte sie diesen nicht zuvor schon? Und wie kann man es ihm zum Vorwurf machen, dass er die Mittel nach dem Zwecke bestimmend, nur die Mittel für die wahren und rechten hielt, die ihm mit der Idee der Kirche, wie er dieselbe nach der Ansicht seiner Zeit und nach dem bisherigen Entwicklungsgange der Kirche auffasste, am besten zusammenzustimmen schienen? Will man nicht geradezu die Forderung an ihn machen, dass er der Mann einer ganz andern Zeit hätte sein sollen, so kann man auch ihn nur nach dem Maasstab seiner Zeit beurtheilen und von diesem Standpunkt aus das Grosse und Hervorragende seiner Stellung nur darin erkennen, dass er die Richtung, welche die Kirche bisher genommen hatte, mit aller Entschiedenheit verfolgte, aus den an sich schon im kirchlichen System liegenden Prämissen die Folgerungen zog, die sich als nothwendige Consequenz aus ihnen ergeben, mit aller Klarheit und Selbstgewissheit des Bewusstseins nur aussprach, was für den Blick des helleren intelligenteren Geistes an sich schon vorhanden war und nur ausgesprochen werden durfte, um es als die herrschende Idee der Zeit aufzustellen und durch die Macht des Zeitbewusstseins thatsächlich zu realisiren. Daher lässt sich in allen seinen Planen und Unternehmungen, so kühn und weitgreifend sie waren, nichts aufweisen, was nicht durch die Tradition der Kirche sich rechtfertigte, nichts, was nicht durch die ganze folgende Geschichte sich als das bewährte, wofür er es hielt, als das nothwendige Mittel, wenn die Kirche auf dem einmal genommenen Wege das vor ihr liegende Ziel erreichen sollte. Hat er der Kirche mit seinem Cölibatsgesetz eine unerträgliche Last auferlegt, so hat er ja nichts gethan, was die Kirche nicht längst verlangt und zu ihrem Gesetz gemacht hat, und noch jetzt ist man ja allgemein darüber einverstanden, dass der Fortbestand der katholischen Kirche wesentlich durch den Cölibat ihrer Priester bedingt sei. Wozu also die schon damals gegen ihn erhobenen Vorwürfe, mit tyrannischer Gewalt zwinge er die Menschen wie Engel zu leben, und indem er der Natur ihren gewohnten Lauf versage, mache er Hurerei und Unreinheit der Sitten um so zügelloser! Ist der Cölibat in der Idee der Kirche begründet, kann sie ohne ihn nicht bestehen, so müssen gegen die Unbedingtheit dieser Forderung

alle andern Rücksichten zurücktreten. War das Verbot der Laieninvestitur ein Eingriff in die Rechte der Laien, welches Recht haben die Laien, wenn es die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche gilt? Wie wäre die Kirche frei, wenn sie nicht blos die äussern Güter, deren sie zu ihrer äussern Existenz bedarf, sondern mit ihnen auch ihr geistliches Amt aus der Hand der Laien empfangen müsste? Kann niemand läugnen, dass das Geistliche unendlich mehr ist als das Weltliche, wie sollte die Kirche die Macht zu lösen und zu binden, die sie für das Geistliche hat, nicht noch weit mehr im Weltlichen haben? Auf dieses einfache Princip der unbedingten Unterordnung des Weltlichen unter das Geistliche gründete Gregor die absolute Machtvollkommenheit der Kirche auch über das Weltliche. „Wohlan, heilige Väter", rief er auf der römischen Synode im Jahr 1080 aus, auf welcher er Heinrich auf's neue absetzte und den Gegenkönig Rudolf bestätigte, „lasst die ganze Welt erkennen und einsehen, dass wenn ihr Macht habt im Himmel zu binden und zu lösen, ihr auch Macht habt, auf Erden Kaiserthümer, Königreiche, Fürstenthümer, Herzogthümer, Markgrafschaften, Grafschaften und alle menschlichen Besitzungen nach jedes Verdienst zu geben und zu nehmen. Ihr, die ihr so oft Patriarchate, Primate, Erzbisthümer und Bisthümer Unwürdigen entrissen und Frommen gegeben. Wenn ihr Geistliches richtet, was vermöget ihr nicht über Weltliches?" Da die Kirche alles, was sie ist, in der Person des Papstes als ihres sichtbaren Oberhauptes ist, so steht der Papst als der höchste Herrscher auf so absolute Weise über allen andern Herrschern, dass diese, was sie sind, nur in der Abhängigkeit von ihm und durch seine Vermittlung sind. Diess war ja das Verhältniss, in welchem Gregor alle weltliche Fürsten zu sich dachte, sie sind nur die Vasallen und Lehensträger des apostolischen Stuhls, die milites des hl. Petrus. Je unmittelbarer alles diess aus der absoluten Idee der Kirche folgt, um so mehr ist ein einzig nur in dem Bewusstsein dieser Idee lebender und von ihr auf's tiefste durchdrungener Papst, wie Gregor, selbst nichts anders als der lebendige Reflex dieser Idee und mit der Kirche so unmittelbar Eins, dass in seiner ganzen Persönlichkeit nur das Denken, Wollen und Handeln der Kirche selbst sich uns darstellt. Es ist daher ein besonders characteristischer Zug Gregors, dass er sich schlechthin mit dem Apostel Petrus identificirt, und zwar nicht blos, sofern er überall im Namen und

Auftrag des Apostelfürsten auftritt, und die classischen für das Papstthum constitutiven Aussprüche Jesu von dem Felsen, auf welchen er seine Kirche gründen will, und von der Schlüsselgewalt zu lösen und zu binden, die er ihm vor allen andern gegeben hat, fort und fort im Munde führt; sondern sofern er sich auch in seinem innersten Selbstbewusstsein so unmittelbar Eins mit dem Apostel weiss, dass dieser eigentlich das in ihm redende und handelnde Subject ist. Man solle bedenken, schrieb er i. J. 1075 in dem den grossen Streit eröffnenden Brief (3, 10) Heinrich, dass alles, was schriftlich oder mündlich an ihn, den Papst, gelange, Petrus selbst in Empfang nehme, und wenn er, der Papst, entweder die Briefe lese, oder die mündlichen Aufträge höre, so durchschaue Petrus genau, aus welchem Herzen sie kommen. Wer Gott gehorsam sein wolle, müsse die Erinnerungen des Papstes als Aussprüche des Apostels selbst befolgen. Wer so bis zur unzertrennlichen persönlichen Einheit mit dem Apostel Petrus und in ihm mit der Kirche, deren Haupt und Einheitspunkt der Apostel ist, sich identificirt, kann auch nur vom Standpunkt dieser Kirche aus beurtheilt werden, und da nun die Kirche nur ihre absolute Idee festhalten kann, so konnte auch das Prinzip der Handlungsweise einer schlechthin von dieser Idee beherrschten Persönlichkeit nur ein kirchlicher Absolutismus sein, welcher das Ziel seines Strebens überall unverrückt in's Auge fasst, und immer nur so weit eine Ermässigung und Beschränkung erleidet, als er der Natur der Sache nach in den gegebenen Verhältnissen eine ihn hemmende Schranke findet, wie diess ja auch bei Gregor da und dort der Fall war, dass er von der Unbedingtheit seiner Forderungen das Eine und Andere nachlassen, nach den Umständen sich richten und nicht auf allen Puncten seines Wirkens mit derselben Consequenz sein Ziel verfolgen konnte, worin nicht sowohl eine persönliche Inconsequenz als vielmehr die natürliche Schranke eines solchen Princips, seine zeitliche Bedingtheit zu sehen ist[1]. Was

---

1) Eine bei aller Consequenz nach den Umständen und Zeitverhältnissen sich richtende, den beabsichtigten Erfolg politisch berechnende Handlungsweise gehört hauptsächlich zum Characteristischen Gregors. Von dieser Seite hat er sich ganz besonders in seinem Streit mit Heinrich in der Periode zwischen der Scene zu Canossa und der zweiten Excommunication des Königs im Jahr 1080 gezeigt. So entschieden er innerlich gegen Heinrich war, wollte er sich öffentlich doch nur den Schein eines unparteiischen

aber bei allem diesem die grösste Eigenthümlichkeit einer durch eine solche Stellung zur Kirche und dem kirchlichen Zeitbewusstsein bestimmten Persönlichkeit sein musste, ist jene jede menschliche Sympathie verläugnende Rücksichtslosigkeit, jener eiserne Wille, jene starre bis zum letzten Hauch ungebeugt bleibende Standhaftigkeit und Charakterfestigkeit, die an Gregor selbst seine Gegner anerkennen und bewundern mussten. Sie wäre auch aller Bewunderung werth, würde nur nicht eine so schneidende Rücksichtslosigkeit von selbst auch die Nichtachtung aller sittlichen Rücksichten in sich schliessen. Aber man vernehme die Sprache, mit welcher gewichtige Stimmen jener Zeit [1]), in den Tagen des brennendsten Kampfes,

---

Schiedsrichters geben. Während er immer die Sache der Gerechtigkeit im Munde führte, zog er zweideutig und zweizüngig unter angeblich vorläufigen Verhandlungen die Entscheidung immer weiter hinaus, um sie sich für den rechten Moment erst noch vorzubehalten, und liess indess durch seinen Legaten geschehen, was er selbst nicht thun wollte, um so das Geschehene, je nachdem es in seinem Interesse war, ebenso gut anerkennen als verläugnen zu können. Von diesem Gesichtspunkt aus hat Lipsius in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1859. S. 275: Zur Geschichte Papst Gregor's VII. eine sehr beachtenswerthe Darstellung der genannten Periode gegeben.

1) Die bedeutendsten in diesem Streite erschienenen Schriften sind die des Mönchs Sigebert aus Gembloux *(Epistola cujusdam adversus laicorum in presbyteros conjugatos calumnias*, und die ganz kurze Schrift: *Dicta cujusdam de discordia regis et papae)* und die von dem Scholasticus Wenrich von Trier im Namen des Bischofs Dietrich von Verdun verfasste Epistola ad Gregorium VII. vom Jahr 1082, in welcher dem Papst vorgehalten wird, was die Anhänger des Königs über ihn, den Papst, seine Pläne und Maassnahmen urtheilen. „Wenn ich die Decrete des römischen Stuhls", sagt der Bischof Dietrich über das Gesetz gegen die Priesterehe, „deinen Gegnern als gut und nöthig zur Besserung der Sitten preise, so erwiedern sie mir zuerst, wie ich jemals das Decret hätte annehmen können, dass die Priester durch den Wahnsinn der Laien zu ehelosem Leben gezwungen werden sollen. Ob ich denn in dem Honig das Gift nicht gesehen? Denn diess Decret sei zum Scandal der Kirche erlassen, von der Hölle ausgespieen, von der Verblendung angenommen, von der Dummheit verbreitet, vom Wahnsinn bestätigt. Durch diess Decret sei der Frieden der Kirche und die Ruhe des Volkes Gottes vernichtet, dem Stande der Geistlichen jede Zierde genommen, der Glaube erschüttert, kurz das ganze Haus des grossen Allvaters zertrümmert und zerschlagen. Und so sprechen nicht etwa Leute, die ihr böses Gewissen in das Lager deiner Gegner getrieben, sondern Männer, die durchaus einen ehrbaren Wandel der Priester wünschen; nur sagen sie, wird ein Riss

als Heinrich dem Papste gegenüber sich darauf berief, dass er Rex Dei gratia sei, wie ihm der Papst nehmen könne, was er nicht vom Papste habe, die Frage aufwarfen, ob denn der Papst die in allen Jahrhunderten bei allen Völkern als unverletzlich geltende Heiligkeit des Eidschwurs so einfach lösen könne, dass er nur zu sagen brauche, ich absolvire euch alle von dem Eide, welchen ihr dem König Heinrich geschworen habt, man bedenke den Ernst, mit welchem solche Stimmen an das Rechtsbewusstsein der Völker und die sittliche Macht des Gewissens gegen die Machtbefehle und Bannflüche des Papstes appellirten! Welches gefährliche Spiel mit dem Gewissen der Völker war es, wenn man ihnen nur die Wahl liess, entweder gegen die Stimme ihres Gewissens zu handeln, oder um des Gewissens willen dem Papst nicht zu gehorchen! Hier, wenn irgendwo, wird klar, mit welchen Verletzungen des allgemeinen sittlichen Bewusstseins und mit welchem Nachtheil für die öffentliche Sittlichkeit das Papstthum dem Gipfel seiner Macht entgegenschritt, auf welchem Grunde sie von Anfang gegründet war, wenn es nur mit Untergrabung des tiefsten Fundaments, auf welchem alle Lebensverhältnisse beruhen, insbesondere diejenigen, welche Fürsten und Völker in der Einheit des Staates mit einander verknüpfen, den Stuhl seiner Herrschaft aufrichten konnte. Fragt man, ob solche Gedanken und Zweifel nie in der Seele eines Mannes, wie Gregor, aufstiegen, so sehen wir uns in seinen Briefen vergeblich nach

---

in der Wand nicht dadurch geheilt, dass man das Fundament des ganzen Hauses in Trümmer schlägt." In demselben Ton werden auch die übrigen Punkte, die Absetzung des Königs, der Bann, die Nichtigkeitserklärung der Eide, das Investiturverbot besprochen. Vgl. Floto a. a. O. 2. S. 292 f. Von Siegbert von Gembloux ist auch, wie Gieseler 2, 2. S. 52 bemerkt, das noch vorhandene Schreiben der Lütticher Kirche an Papst Paschalis II., in welchem von der *inveterata discissio imperii Romani* gesagt wird, dass sie *tam divinas quam humanas leges pede abolevit — ipsum regnum nostrum non tantum in solitudinem, sed etiam ad apostasiam catholicae fidei sive in ipsum paganismum propemodum redegit.* Welche tiefe moralische Zerrüttung der Investiturstreit zur Folge hatte, beweist nicht nur der auch nach Gregors Tod durch rebellische Fürsten in Deutschland fortdauernde Bürgerkrieg, sondern insbesondere auch der Abfall der beiden Söhne Heinrichs, Conrad und Heinrich, welche beide theils unmittelbar durch päpstliche Umtriebe, theils durch die Einwirkung päpstlicher Ansichten und Grundsätze zu Verräthern an dem unter dem Banne der Kirche stehenden Vater wurden.

Aeusserungen dieser Art um. Gibt ihm auch einmal einer der vertrauteren Freunde, wie der Bischof Hermann von Metz, das Gefährliche seiner Schritte zu bedenken, so antwortet er nur mit dem frevelhaften Wahnsinn derer, die dem apostolischen Stuhl sein absolutes Recht streitig machen wollen, und wir hören nur wieder das alte Lied von dem Felsen, den Schlüsseln, dem unendlich hohen Vorzug des Priesters vor dem Fürsten, dass unter allen Kaisern und Königen, auch den besten und grössten keine Wunderthäter gewesen seien, wie der h. Martinus, Antonius, Benedictus. Alles diess hat seinen guten Sinn nur, wenn es die Kirche ist, die diese Sprache in ihm führt. Nur da können wir den Menschen und Christen in ihm sehen, wenn er des verketzerten Berengar sich annimmt, der Markgräfin Beatrix und ihrer Tochter Mathildis die Liebe als die vom Himmel gekommene Mutter aller Tugenden preist, den Abt Hugo von Clugny darüber tadelt, dass er einen frommen Herzog, einen guten Fürsten, wie es so wenige gebe, unter seine Mönche aufgenommen und dadurch der Welt entzogen habe, in welcher er ein Vater der Armen, eine Stütze der Wittwen und Waisen gewesen sei. Aber auch solche Regungen einer edleren ächt christlichen Humanität müssen alsbald verstummen, so bald es die Sache des h. Petrus gilt, den Absolutismus der Kirche, dessen treuester, bewusstester, thatkräftigster Vertreter Gregor VII. für alle Zeiten geblieben ist[1].

---

1) Wie von jeher zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. nach der Verschiedenheit des Standpunkts, von welchem aus ihr Kampf geschildert wurde, Licht und Schatten auf sehr verschiedene Weise sich vertheilte, so ist nun vollends der Gegensatz zwischen diesen beiden hervorragenden Häuptern der Geschichte des Mittelalters in Gfrörer's grossartig angelegtem Werke: Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter. Schaffhausen 1859. Bd. 1—8. bis zur höchsten Spitze gesteigert. So hoch Gregor erhoben wird, so tief wird Heinrich herabgesetzt. Es gibt nichts Schlechtes und Niedriges, nichts Unsittliches und Irreligiöses, nichts Intrigantes, Gewaltthätiges, Verbrecherisches, das nicht Glauben verdiente, sobald es nur ein noch so parteiisch gesinnter Chronist als von Heinrich begangen erzählt, und was ihm von Geistesgrösse, Verstand und Herrschertalent eingeräumt wird, scheint er nur dazu zu haben, damit sein sittlicher Charakter in einem um so grösseren Contrast dazu steht. Hildebrand dagegen ist wie ein incarnirter Engel nur zum Segen der Menschheit auf Erden erschienen, er ist in geistiger und sittlicher Beziehung ein unerreichtes Ideal. Nie hat ein Sterblicher so

Das Papstthum befand sich nach Gregor's Tode in einer Lage, die nichts weniger als beneidenswerth erscheinen konnte. Der schon so lange mit dem bittersten Hass und allen Waffen der geistlichen und weltlichen Macht geführte Streit hatte statt des von der Kirche gehofften Kampfpreises für sie selbst die schlimmsten Uebel zur Folge gehabt, und in einem grossen Theile der Christenheit den Glauben an sie so erschüttert, dass sich das Ziel ihrer Völkerherrschaft in eine weitere Ferne hinauszurücken schien. Nur mit anfangs noch schwachem Muth ergriffen die von Gregor selbst unter seinen Freunden und mönchischen Geistesgenossen gewählten Nachfolger, Desiderius, der Abt des Klosters Monte Casino, der sich als Papst Victor III. nannte, und Otto, Bischof von Ostia, wie Gregor ein Zögling des Klosters Clugny, als Papst Urban II., das von Gregor verlassene Ruder der Kirche. Aber schon hatte der von Gregor und den ihm gleichgesinnten Weltverächtern geweckte Geist angefangen, sich eine neue Bahn seiner Weltentwicklung zu brechen. Die rasch auflodernde Flamme der Kreuzzugsbegeisterung stellte mit Einem Male das Papstthum als lenkende Macht an die Spitze einer Völkerbewegung, die

mächtig auf die Mitlebenden eingewirkt, als er, und nie beherrschte Petri Stuhl die Geister in solchem Umfang, wie während des halben Jahrhunderts, das vor, unter und nach seinem Pontificat verlief. Das sittliche Feuer, das von dem geweihten Kreise ausströmte, dessen Haupt und Mittelpunkt Cardinal Hildebrand war, brach sich nach allen Seiten Bahn und nöthigte der ganzen Welt, mochte sie ihn hassen oder lieben, Ehrfurcht ab. Vielleicht hat es nie einen Menschen gegeben, der solchen Zauber auf Andere übte, dem so, wie ihm das Herrscher-Siegel aufgedrückt gewesen wäre, der so hohe Ziele verfolgte und ohne Geld, ohne Heeresmacht so erstaunliche Erfolge errang. Ein Herrschergenius der seltensten Art ist Hildebrand gewesen. Entweder enthält das Christenthum nichts als Täuschungen, oder es kann das Reich Gottes nur in Hildebrands Geist hier unten gefördert werden. So lautet das Urtheil Gfrörer's über Hildebrand, vgl. a. a. O. 1. S. 572. 2. S. 106. 403. Nur Einer ist in jenem an geistigen Grössen so reichen Zeitalter würdig, ihm gegenüber gestellt zu werden, der Erzbischof Hanno von Cöln, der erste Staatsmann des deutschen Mittelalters, der zwanzig Jahre lang gleich einem Schutzengel Deutschlands wirkte, von seinem Bischofssitze aus die halbe Welt regierte und die Bosheit des ränkevollsten Hofes im Zaume hielt. A. a. O. 2. S. 115. 126. 332. Es ist eine der deutschen Geschichtsforschung noch obliegende Aufgabe, die in der Gfrörer'schen Darstellung nach einem so hohen Maassstab entworfene Charakteristik Gregor's, Heinrich's und Hanno's an der historischen Wirklichkeit zu controliren und ihr gegenseitiges Verhältniss thatsächlich festzustellen.

ihm selbst den mächtigsten Aufschwung gab. Im sichtbaren Bewusstsein dieses ungeheuren Machtzuwachses hielt Urban, welcher, so schwach er anfangs noch dem kaiserlichen Gegenpapst Clemens III. gegenüber ist, doch hier recht deutlich als der den Ruf der Zeit verstehende und von ihrem Geist getragene Papst erscheint, auf der grossen Kirchenversammlung zu Clermont im Jahr 1095 seine berühmte, damals in aller Mund lebende, der grossen Angelegenheit des Kreuzes gewidmete Rede. Was ausserhalb dieser neuen Zeitströmung lag, verlor für den Augenblick seine Bedeutung; von Heinrich und Deutschland und ihrem fortdauernden Groll gegen den Papst wandte das öffentliche Interesse sich ab, der noch immer in Rom sich haltende Gegenpapst wurde von Kreuzfahrerschaaren verjagt und in Ansehung der Investitur hatte Urban schon zu Melfi im Jahr 1090 und zu Clermont im Jahr 1095, wie wenn damit die Sache entschieden wäre, den unbedingten Grundsatz aufgestellt, dass kein Kleriker in irgend einer Form der Lehensabhängigkeit zu Laien stehen dürfe. Unausgefochten ging der alte Streit von Heinrich IV. auf Heinrich V. über, der mit neuem Nachdruck sein hergebrachtes Recht geltend machte. Bei den seit dem Jahr 1107 zwischen Heinrich und dem Papst gepflogenen Verhandlungen kam endlich auch die, wie man denken sollte, von Anfang an so nahe liegende Frage zur Sprache, ob nicht die Kirche, um sich ihr geistliches Recht rein zu bewahren, auf die Belehnung mit weltlichen Gütern lieber ganz verzichten sollte; allein die entschiedene Weigerung der deutschen Bischöfe, ohne die Bekleidung mit weltlichem Gut eine nackte und kahle Heerde unter dem päpstlichen Oberhirten zu bilden, stellte nur um so klarer heraus, wie wenig von der mit ihren weltlichen Gütern so eng verwachsenen Kirche eine Beilegung des Streits auf solchem Wege zu erwarten war. Der von Papst Paschalis II. im Jahr 1111 schon eingegangene, dem Kaiser die Investitur zugestehende Vergleich nahm nur die Wendung, dass die jede Nachgiebigkeit verwerfende streng kirchliche Partei auf Heinrich als einen zweiten Judas neue Bannflüche schleuderte und Kaiser und Papst wieder in offener Fehde gegenüberstanden. Indess hatte sich doch das Bewusstsein der Zeit in dem langen Verlauf des Streits über das eigentliche Moment desselben so weit aufgeklärt, dass eine Verständigung nicht zu fern liegen konnte. Nur in Deutschland dauerte der Streit so lange fort; in Frankreich und

England hatte man weit früher eine praktische Auskunft zu finden gewusst. Man hatte sich überzeugt, dass, wie bei den geistlichen Aemtern zweierlei in Betracht kommt, das geistliche Amt als solches und das zur Ausstattung desselben gehörende weltliche Gut, so auch bei der Verleihung ein doppelter Act unterschieden werden müsse, der geistliche, der zunächst unter der Investitur verstanden wurde, und der weltliche als Belehnung. Wenn man also nur beides wohl auseinanderhalte und anerkenne, dass die weltlichen Fürsten nichts eigentlich Geistliches zu geben beabsichtigen, sondern nur entweder der Wahl beistimmen oder die Belehnung mit den von ihnen der Kirche verliehenen weltlichen Gütern ertheilen, so sei die Investitur etwas höchst indifferentes, und keine Ursache vorhanden, dass die geistliche und die weltliche Macht, in deren Eintracht allein das Wohl der menschlichen Gesellschaft bestehen kann, sich darüber so sehr entzweien. So hatte der Bischof Ivo von Chartres schon im Jahr 1099 in einem Schreiben an den Bischof Hugo von Lyon, den päpstlichen Legaten, die Sache aufgefasst. In England hatte Papst Paschalis II. selbst im Jahr 1106 den Erzbischof Anselm von Canterbury, da auch in England der König streng auf seinem hergebrachten Rechte beharrte, von dem Verbot Urban's II. dispensirt, und es galt seitdem in England für erlaubt, dem König wenigstens den Lehenseid (das hominium) zu leisten. Diese Ansicht drang endlich auch in Deutschland durch, und es kam nur noch darauf an, dass die beiden bei der Verleihung der geistlichen Aemter concurrirenden Acte in ihrem Unterschied von einander auch durch besondere Symbole fixirt werden konnten. So hartnäckig noch immer der Kaiser und die deutschen Reichsfürsten auf dem herkömmlichen Recht der Investitur mit Stab und Ring bestanden, so gaben sie sich doch endlich zufrieden, als ihnen für das aufgegebene geistliche Symbol ein anderes weltliches als Ersatz gegeben werden konnte. In dem im Jahr 1122 zwischen Heinrich II. und Calixt II. zu Worms geschlossenen Concordat verzichtete Heinrich auf die Investitur mit Stab und Ring und Calixt von seiner Seite gab seine Zustimmung dazu, dass der rechtmässig gewählte Bischof oder Abt durch das Scepter die Regalien vom Kaiser empfange, und was er ihm dafür von Rechtswegen schuldig ist leiste. Zu einem so bedeutungslosen Streit über eine blosse Form sank also zuletzt der zwischen Heinrich und Gregor so gewaltig entbrannte

Kampf herab, und so resultatlos standen die beiden Mächte, die bei dem schneidendsten Widerspruch ihrer Interessen Kirche und Reich aus allen ihren Fugen reissen zu wollen schienen, einander gegenüber, als sie nach fünfzigjährigem Krieg und Hader sich wieder die Hand zum Frieden boten! Daher kann das Hauptresultat eben nur in diese Resultatlosigkeit selbst gesetzt werden, dass es auch ferner blieb, wie es schon bisher war, oder es kann nur darin erkannt werden, dass man durch alle Versuche, die gemacht worden waren, die beiden einander gegenüberstehenden Mächte, die geistliche und weltliche, entweder völlig auseinanderzureissen, oder die eine der andern schlechthin unterzuordnen, sich nur von der Unmöglichkeit überzeugen musste, das bisher bestehende Verhältniss wesentlich zu ändern. Hatte die Kirche alles daran gesetzt, den sie mit der Laienwelt verknüpfenden Lehensverband völlig zu trennen, so musste sie ihn jetzt ausdrücklich anerkennen; hatten die weltlichen Fürsten, nur um ihr hergebrachtes Recht zu behaupten, sich geweigert, auf die Investitur zu verzichten, so sahen sie ja jetzt sich förmlich bestätigt, was für sie von Anfang an das Hauptmoment des Streits sein musste. War es der Kirche gelungen, Stab und Ring, als die ihr allein zustehenden Symbole, wieder an sich zu ziehen, so konnte ihr ja auch zuvor schon die durch sie bezeichnete Sache nicht abgesprochen werden, und was die weltlichen Fürsten dadurch zu verlieren schienen, wurde ihnen durch ein anderes entsprechendes Symbol ersetzt. Beide Theile blieben so zwar nur in dem Besitz dessen, was sie zuvor schon hatten, aber sie hatten es jetzt auf ganz andere Weise, mit dem bestimmten Bewusstsein des Verhältnisses, in welchem sie zu einander standen, dass, wie sie auf der einen Seite nur in und miteinander sein können, so auf der andern auch jeder an dem andern eine Schranke hat, die er nicht aufheben kann. Glaubte die Kirche nicht ohne weltliche Güter existiren zu können, so sollte sie sich auch der Abhängigkeit bewusst werden, in welcher sie als Lehensträgerin zu den weltlichen Fürsten stand; aber ebenso sollten auch diese, wenn sie die Kirche mit ihren Gütern belehnten, es mit der Anerkennung thun, dass die Kirche von ihnen nichts Geistliches, sondern nur Weltliches empfangen könne. Diess ist es, was für jeden der beiden streitenden Theile aus dem Verlauf des Streites sich ergab; hatte man zuvor noch keine klare Vorstellung des gegenseitigen Ver-

hältnisses, so konnten jetzt die die Sache bezeichnenden Symbole dazu dienen, Geistliches und Weltliches, Kirche und Staat, das Recht des Priesters und das der Laien in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinander zu halten. Die Kirche, die den Streit begonnen hatte, war in ihrem absolutistischen Streben auf einen Punkt gestossen, auf welchem ihre Macht an einer andern sich brach, die sie nicht schlechthin negiren konnte, sondern in ihrer thatsächlichen Realität sich gegenüber bestehen lassen musste. Blieb also auch der Gegensatz objectiv, wie er zuvor schon war, so war er doch subjectiv ein anderer; an der Schranke, die jede der beiden Mächte an der andern hatte, war man sich der innern Nothwendigkeit des bestehenden Gegensatzes bewusst geworden [1].

Papstthum und Kaiserthum sind in jenen Jahrhunderten des Mittelalters so eng mit einander verschlungen, dass beide nur mit und an einander zu ihrer vollen geschichtlichen Bedeutung gelangen können. Erst mit dem epochemachenden Auftreten der hohenstaufischen Herrscher trat auch das Papstthum in ein neues Stadium der Bestrebungen ein, welche es dem Höhepunkt seiner Macht vollends entgegen führen sollten. Zwischen das Ende des Investiturstreits und das unmittelbar darauf erfolgte Erlöschen des fränkischen Kaiserhauses auf der einen und das Aufblühen des hohenstaufischen in Friedrich Barbarossa auf der andern Seite fällt eine Periode, die für beide Mächte nur dazu bestimmt zu sein scheint, Kräfte zu neuen Kämpfen zu sammeln. Und doch durfte sich das Papstthum auch in dieser Zeit keiner ruhigen und friedlichen Existenz erfreuen. Nicht nur trat damals der durch den sittlich ernsten Charakter seines Lebens und seiner Grund-

1) Man kann somit nicht so geradezu mit Floto a. a. O. S. 426 sagen: Das Papstthum habe den Sieg davon getragen, die Sache des Kaiserthums sei jetzt nicht mehr zu retten gewesen, die Bischöfe seien zwar zunächst noch in der Abhängigkeit vom Kaiser geblieben, aber es sei nicht mehr das alte gute Verhältniss gewesen, wo sie zuerst im Kaiser und darnach in zweiter Linie im Papst ihren Herrn erblickt hatten. Das erste Recht hatte die Kirche von jeher auf ihre Bischöfe, und sie that nur, was sie der Natur der Sache nach thun musste, wenn sie um der weltlichen Güter willen, die an dem geistlichen Amt hiengen, das Band dieser Abhängigkeit sich nicht lösen lassen wollte, sondern es nur um so fester zog.

sätze mächtig auf das Volk wirkende Arnold von Brixen mit seinen priesterfeindlichen, Kirche und Staat scharf trennenden und dem Klerus jedes Recht auf weltliches Gut absprechenden Predigten auf, sondern es theilte sich auch unter solchen Einflüssen selbst den Römern ein solcher Widerwille gegen die Priesterherrschaft mit, dass sie in offener Empörung gegen sie mit dem Gedanken sich trugen, an die Stelle derselben die hochgepriesene Verfassung des alten römischen Staats zu setzen. Als der vor solchem Beginnen aus Rom und Italien nach Frankreich entweichende Papst Eugenius III. als Zögling des Klosters Clairvaux sich auf's Neue der Obhut und Leitung des Abtes Bernhard anvertraute, stand zwar in ihm das bedrängte Papstthum unter dem Schutze eines hochgeachteten Namens, aber auch eines solchen, dessen weithin strahlende Mönchsheiligkeit es tief in Schatten stellte. In ihm dem schwachen unscheinbaren Mönch lag die bewegende Macht der Zeit, als er, was damals selbst die Päpste nicht vermochten, die durch die Unglücksbotschaft aus dem Orient niedergeschlagene abendländische Christenheit und die Herrscher des mächtigsten Reichs zu neuen Anstrengungen für das heilige Land begeisterte. Auch das war nur eine neue Art der Demüthigungen, die damals dem Papstthum widerfuhren, dass selbst der Abt Bernhard sich veranlasst sah, an den endlich nach Rom zurückkehrenden Eugenius Betrachtungen über das Papstthum zu richten, die nur als eine ernste ahnungsvolle Stimme der Warnung vor der Klippe des weltlichen Strebens angesehen werden konnten [1]).

Der jetzt beginnende Kampf der Päpste mit den Hohenstaufen hat einen andern Charakter, als der mit den fränkischen Kaisern geführte Investiturstreit. Kann man den letztern mit Recht einen Prinzipienstreit nennen, so gilt dasselbe nicht von dem erstern. Obgleich es sich auch im Investiturstreit um ein weltliches Interesse handelte, um den unabhängigen Besitz der zu den geistlichen Aemtern gehörenden weltlichen Güter, so war es doch die Kirche, in deren Namen er Streit geführt wurde, es stand Prinzip

1) Wie die Häretiker die Verweltlichung der Kirche von Silvester datirten, so hält auch Bernhard, nachdem er den weltlichen Pomp des Papstes geschildert hat, ihm entgegen: *in his successisti non Petro, sed Constantino. De consideratione ad Eugenium Papa 4, 6.*

gegen Prinzip, das geistliche Recht gegen das weltliche, der Priester dem Laien, der weltliche Fürst dem Papst, die Kirche dem Reich gegenüber. Von einem solchen Gegensatz ist jetzt kaum noch die Rede, er ist wenigstens nicht die bewegende Triebfeder. Beide streitenden Theile erscheinen vielmehr nur wie zwei Mächte, welche in gleich eroberungssüchtigem Streben begriffen, überall auf einander stossen, und von welchen jede zur Erweiterung ihrer eigenen Herrschaft der andern so viel möglich abzugewinnen sucht. So vielfachen Gebrauch auch die eine der beiden Mächte von ihren geistlichen Waffen macht, so trägt doch der Kampf selbst durchaus einen weltlichen Charakter an sich, die Frage ist nicht, ob die weltliche Macht mit der geistlichen gleich berechtigt oder ihr schlechthin untergeordnet ist, sondern nur welcher der beiden Gegner im Stande ist, den andern zu überwältigen und zu unterdrücken. Daher ist auch deutlich zu sehen, an welchem Punkte der nie ruhende Kampf sich immer wieder entzündet, bis er, merkwürdig, wie er ist, durch das Hervorragende seiner Persönlichkeiten, die Consequenz seiner Führung, den Wechsel der Geschicke, mit einer grossartigen Katastrophe endigt.

Als die Scene des neuen Kampfes sich zuerst eröffnete, stand dem zum Herrscher geborenen, hochherzigen, ritterlichen Friedrich der vom Bettlerknaben durch alle Stufen der Hierarchie hindurch auf den apostolischen Stuhl erhobene Hadrian IV. gegenüber, und gleich bezeichnend für beide waren die ersten Berührungen, in die sie mit einander kamen. Während sich in allen Handlungen Friedrichs das sichere Selbstvertrauen eines Herrschers ankündigte, welcher im vollen Bewusstsein seiner Stellung zwar willig genug war, zu erweisen, was die Ehrfurcht vor dem Haupte der Kirche und die schuldige Rücksicht auf die Verhältnisse zu erheischen schien, aber auch in stolzem Selbstgefühl nichts weniger ertragen konnte, als die Aeusserungen einer Anmassung, die seiner persönlichen Ehre oder der Würde und Selbstständigkeit des Reichs zu nahe trat, gab sich dagegen in dem Benehmen Hadrians eine scheue argwöhnische Aengstlichkeit kund, die die beiden Herrscher sich nur entfremden konnte. Je entschiedener und durchgreifender Friedrich geltend machte, was er als sein wohlbegründetes kaiserliches Recht ansprechen zu dürfen sich bewusst war, und je mehr er dadurch seine Macht befestigte, um so mehr sah Hadrian

schon darin eine Verkürzung der seinigen, und je weniger er offen anzugreifen wagte, um so weniger konnte er in Klagen und Beschwerden den tiefen Groll verbergen, welchen er innerlich in sich hegte. Wie gespannt das Verhältniss zwischen dem Papst und dem Kaiser schon unter Hadrian war, zeigte sich nach dem Tode desselben, als aus dem in zwei Parteien getheilten Collegium der Kardinäle zwei Päpste hervorgiengen, der kaiserliche Victor IV. und der dem Kaiser persönlich abholde Alexander III. In dem letztern hatten die gegen Friedrich eng verbündeten lombardischen Städte, deren Streben nach freien Municipalverfassungen mit dem kaiserlichen Recht in Widerspruch kam, ihren natürlichen Bundesgenossen. Die harten Kämpfe, die gegen solche Feinde zu bestehen waren, nöthigten zwar den von den Welfen verlassenen Kaiser, sich mit Alexander III. auszusöhnen; aber der im Jahr 1177 zu Venedig geschlossene Friede war für Friedrich ehrenvoll genug, und von keiner der Demüthigungen begleitet, mit welchen ein anderer der mächtigeren Herrscher jener Zeit schon damals vor demselben Papste sich hatte beugen müssen, Heinrich II., der König von England, welchen die maasslose hierarchische Herrschsucht des von ihm selbst auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhobenen Thomas Becket in eine Reihe von Verwicklungen hineinzog, in deren Folge er sich zuletzt noch der niedrigsten Busse am Grabe des heil. Märtyrers unterwarf, im Jahr 1174[1].

Die Ursache des feindseligen Misstrauens, das auch die folgenden Päpste gegen Friedrich an den Tag legten, deckte sich mehr und mehr auf, und erschien um so gerechtfertigter, je mehr auch Friedrich den eigentlichen Zielpunkt seiner politischen Plane enthüllte. Man konnte darüber nicht mehr im Zweifel sein, dass er in dem Reich der Normannen in Unteritalien und Sicilien lag. Die Päpste hatten sich längst alle Mühe gegeben, dieses Reich zum Stützpunkt ihres Widerstands gegen die von Oberitalien her gegen sie andrängende Macht der Deutschen zu machen und den Beherrscher der Normannen mit den festesten Banden an das Interesse des apostolischen Stuhls zu knüpfen. Er war der Vasalle des hl.

1) So demüthigend war jedoch die Unterwerfung Heinrich's unter die weltliche Macht des Papstes nicht, wie sie gewöhnlich dargestellt wird, dass er sich selbst zum Vasallen der römischen Kirche bekannt hätte. Vgl. Pauli, Gesch. von England. Bd. 3. Hamb. 1853. S. 103. 123. 124.

Petrus geworden mit der ausdrücklichen Verpflichtung, die römische Kirche gegen alle und jede Feinde nach besten Kräften zu schützen, und selbst der jeden Lehensverband der Kirche mit den Laien so streng verwerfende Papst Urban II. hatte dem Grafen Roger von Sicilien in der *Monarchia ecclesiastica Siciliae* landesherrliche Rechte in Sachen der Kirche eingeräumt, wie sie keinem andern Fürsten bewilligt worden waren. Man denke sich, welchen Eindruck es auf die Päpste machen musste, als ein ohnediess so gefürchteter Gegner die Absicht kund werden liess, in der nächsten Nähe des Stuhles Petri und einem Lehensland desselben festen Fuss zu fassen. Trotz aller Vorsicht von Seiten der Päpste und aller zur Vereitlung des Planes gemachten Versuche konnten sie nicht hindern, dass der verhängnissvolle Ehebund zwischen Heinrich, dem Sohn Friedrichs, und der Prinzessin Constantia, der Erbin des Normannenreichs, im Jahr 1186 zu Stande kam und Heinrich im Jahr 1191 das anererbte Reich in Besitz nahm. Welche Besorgnisse der ernstesten Art lagen für das Papstthum in der Zukunft eines Herrschers, welcher mit der Kaiserkrone, die er schon auf seinem Haupte trug, auch die Krone von Neapel und Sicilien vereinigte, und in der kurzen Zeit seiner Regierung so viele Beweise hohenstaufischen Herrschergeistes gab, dass er keinem der beiden Friedrich an Geisteskraft und Staatsklugheit nachzusetzen, an Entschiedenheit und Energie vielleicht noch über sie zu stellen ist! Aber auch welcher rasche Umschwung der Verhältnisse, als schon im Jahr 1197 den zweiunddreissigjährigen Kaiser das Schicksal in dem Augenblick abrief, da die volle Saat seiner Entwürfe zur Ernte gereift schien, und „als wollten die beiden grossen sich gegenseitig bedingenden und bekämpfenden Gewalten, welche die Jahrhunderte des Mittelalters beherrschten, all ihre Herrlichkeit und Macht zusammenfassen in dem kurzen Zeitraum eines Menschenalters," um dieselbe Zeit nach dem Tode des neunzigjährigen Papstes Cölestin, „den Stuhl Petri ein Mann bestieg, der nach der Kraft seines Geistes und Willens berufen schien, den Gedanken Gregors VII. zu verwirklichen" [1]).

---

1) Abel, König Philipp der Hohenstaufe. Berlin 1852. S. 35. 71 und 18 f.

Es ist nur Eine Stimme darüber, dass mit Innocenz III. das Papstthum den Gipfel seiner Grösse erstieg, und in der langen Reihe der Jahrhunderte in keiner andern Periode einer so ungestörten Ruhe und einer so glänzenden Entfaltung seiner Macht und Herrlichkeit sich erfreute, wie unter der Regierung dieses Papstes, welcher nicht blos durch alle Herrschereigenschaften, sondern auch durch persönliche Vorzüge, wie durch hohe Geburt, so auch durch Geist, Bildung und Gelehrsamkeit, wie kein Anderer auf dieser höchsten Stufe sich auszeichnete. Von dem ersten Tage seiner Regierung bis zu der grossen Synode am Schlusse derselben bildet die Geschichte seines Pontificats vom Jahr 1198 bis zum Jahr 1216 eine fortgehende Reihe der wichtigsten Beschlüsse und Handlungen, der glänzendsten Siege und Eroberungen. Planmässig begann er seine Thätigkeit damit, die päpstliche Herrschaft vor allem in ihrem unmittelbaren Sitze so herzustellen und zu befestigen, dass er als der eigentliche Gründer des Kirchenstaates zu betrachten ist. Die bisher vom Papstthum noch getrennten und so oft in Streit mit den Päpsten gerathenden städtischen Behörden, den vom Kaiser eingesetzten und in Lehenspflicht genommenen Präfect der Stadt und den vom Volke gewählten Senator, vereinigte er zuerst mit dem Papstthum zur Einheit einer päpstlichen Regierung, und zog sodann nicht nur in dem die Stadt zunächst umgebenden Gebiet den der Kirche entfremdeten Besitz ihres Erbguts wieder an sich, sondern erweiterte auch allmählig die päpstliche Herrschaft über ganz Mittelitalien durch Verdrängung der deutschen Machthaber, die dem nationalen Hass, welchen die deutsche Herrschaft durch ihren Druck sich zugezogen hatte, nur einen schwachen Widerstand entgegensetzen konnten. Mit demselben glorreichen Erfolg führte er das päpstliche Regiment über die ganze unter dem apostolischen Stuhl stehende Kirche. Kein Papst hat den so oft von den Päpsten vergeblich erhobenen Anspruch, dass die weltliche Macht unter der geistlichen stehe, auch die weltlichen Fürsten den Befehlen des Papstes unbedingten Gehorsam zu leisten haben, so sehr zur thatsächlichen Anerkennung gebracht, wie Innocenz III. Welche Beweise seiner über Kaiser und Könige waltenden Macht hat er an dem von derselben Hand erhobenen und gestürzten Herzog Otto von Braunschweig und dem bis zur tiefsten Stufe der Erniedrigung gedemüthigten

König Johann von England gegeben! Selbst über die griechische Kirche sah er während der kurzen Zeit des lateinischen Kaiserthums die Oberhoheit der römischen Kirche sich erstrecken. Ein so wunder Fleck der Kirche gerade während seiner Regierung die so weit verbreiteten Häretiker waren, so hatten doch auch sie nur die unter seiner Hand alles überwältigende Macht der Kirche zu erfahren. Als er nach solchen Thaten und Erfolgen das vierte lateranensische Concil mit einem Glanz, mit welchem noch kein Concil gehalten worden war, um sich versammelte, hatte er in dieser Welt nur noch zwei Wünsche, die seinem apostolischen Herzen besonders nahe lagen, die aber freilich damals so wenig als nachher in Erfüllung giengen, die Eroberung des heiligen Landes und die Reformation der allgemeinen Kirche. Ein so grossartiges Bild päpstlicher Hoheit stellt sich uns in der Regierung dieses Papstes dar und doch schwebte um all diesen Glanz und Schimmer, der das Papstthum und die Person eines solchen Herrschers umgab, ein düsterer Schatten, der nur schwere Ahnungen für die Zukunft erwecken konnte. Alles, was von hohenstaufischer Macht und Herrlichkeit noch vorhanden war, lag auf dem Haupte eines kaum vierjährigen Kindes, das, nachdem schon ein Jahr nach dem Tode des Kaisers Heinrich auch die Kaiserin Constantia gestorben war, „keinen andern Schutz seines Rechts hatte, als fremdes Mitleid und fremden Eigennutz.“ War es für die Regierung Innocenz III. als eine besondere Gunst des Glücks anzusehen, dass sie keinen hohenstaufischen Gegner, wie Heinrich geworden wäre, zu bekämpfen hatte, so lag auch wieder eine eigene Ironie des Schicksals darin, dass von demselben Papst zum zweitenmal ein Herrscher auf den Kaiserthron erhoben wurde, in welchem die Kirche nur ihren schlimmsten Feind sehen konnte. Ja, noch mehr, der junge Friedrich war unter der eigenen Pflege des Papstes herangewachsen. Constantia hatte in ihrem letzten Willen Innocenz zum Vormund ihres Sohnes und zum Reichsverweser ernannt. So wenig auch der Papst seinen eigenen Vortheil dabei vergass, so war es doch nur ihm zu verdanken, dass dem verwaisten Kinde sein hohenstaufisches Erbe erhalten blieb. Friedrich war jedoch nicht blos König von Sicilien, er war auch schon, sogar noch ungetauft, zum römischen König erwählt worden. Davon wollte man aber, als nach Heinrich's jähem Tod die Macht der Hohenstaufen

in Trümmern zu liegen schien, nichts mehr wissen. Einem Kinde, einem Ungetauften, hiess es jetzt, habe kein Eid geleistet werden können. Es war dem Papste nichts erwünschter, als dass die deutschen Fürsten selbst über Friedrichs Wahl so dachten; die päpstliche Politik konnte ja nie zugeben, dass die Krone von Sicilien mit dem deutschen Kaiserthum verbunden wurde. Da bei dieser Lage der Dinge der Herzog Philipp von Schwaben jede Verwendung für das Recht seines Neffen als erfolglos betrachten musste, so trat er selbst als Bewerber um die deutsche Kaiserkrone auf, er, der Hohenstaufe, gegen den Welfen Otto, den Herzog von Braunschweig. Der Papst war von Anfang an für den letztern. Ungeachtet der trefflichen Eigenschaften, die für Philipp sprachen, und der Anerkennung, die er bei den meisten und würdigsten deutschen Fürsten fand, war bei dem Papste das Bedenken entscheidend, dass er ein Verfolger sei und aus dem Geschlecht der Verfolger stamme; würde er sich ihm nicht widersetzen, so würde es scheinen, meinte er, er bewaffne einen Wüthenden gegen sich und gebe ihm gegen sein eigenes Haupt das Schwert in die Hand. Auch würde, wenn, wie früher der Sohn dem Vater, so jetzt der Bruder dem Bruder folgte, das Wahlreich in ein Erbreich verwandelt zu sein scheinen. Nur das hielt ihn ab, offen auf die Seite Otto's zu treten, dass die Kräfte der beiden Parteien noch zu ungleich vertheilt waren und er nicht hoffen konnte, durch seinen Beitritt der Sache Otto's den entscheidenden Ausschlag zu geben. Um so mehr beeilte er sich, sich für ihn zu erklären, als die Ermordung Philipps durch den Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach jedes weitere Schwanken und Zurückhalten höchst überflüssig zu machen schien. Wie hatte sich aber der Papst auch jetzt verrechnet! Als Otto nach kaum erfolgter Krönung die gegebenen Versprechen und Eidschwüre nicht achtete und nur die Rechte des Reichs gegen die der Kirche geltend machte [1], was blieb, um auf das Haupt des Treulosen und Meineidi-

1) Es hatte diess, wie O. Abel, Kaiser Otto IV. und König Friedrich II. Berl. 1856 S. 57 f. treffend zeigt, darin seinen Grund, dass Otto welchen Innocenz in den Jahren 1207 und 1208 dem Frieden mit Philipp zu Liebe aufzuopfern bereit gewesen war, nicht eine besiegte Partei aufgenommen, sondern einer siegreichen sich angeschlossen und deren politische Grundsätze und Absichten sich angeeignet hatte. Als Kaiser musste er sich der staufischen Politik unterwerfen.

gen den vernichtenden Schlag fallen zu lassen, dem schmerzlich Gekränkten anders übrig, als die Aufstellung seines hohenstaufischen Zöglings, dessen Name und Recht ihm allein den Sieg verbürgen konnte? So wurde Friedrich im Jahr 1216 in Aachen zum deutschen König gekrönt. Innocenz hatte jedoch nicht verfehlt, das Interesse der Kirche auf doppelte Weise zu wahren: durch das Gelübde eines Kreuzzugs, das Friedrich bei seiner Krönung übernahm, und durch das Versprechen, dass er seinem Sohn Heinrich das Königreich Sicilien als blosses Lehen der römischen Kirche ohne irgend eine Verbindung mit dem Kaiserthum überlassen werde. An diesen beiden Punkten spinnt sich der Faden der Geschichte weiter fort.

Das gegebene Versprechen hielt Friedrich nicht ab, seinen Sohn Heinrich, der schon zum König von Sicilien ernannt war, im Jahr 1220 auch zum deutschen König wählen zu lassen. Honorius III., der Nachfolger Innocenz III. seit dem Jahr 1216, um nur der Vollziehung des Kreuzzugsgelübdes, woran ihm alles gelegen war, kein Hinderniss in den Weg zu legen, sah nicht nur darüber hinweg, sondern krönte auch Friedrich selbst in demselben Jahre zum Kaiser. Allein trotz aller Mahnungen erlebte er den Kreuzzug nicht mehr; doch hatte er noch in dem Vertrag von St. Germano im Jahr 1225 den August des Jahrs 1227 als äusserstes Ziel gesetzt, und als er selbst noch kurz zuvor gestorben war, säumte Gregor IX., der nicht den milden und versöhnlichen Sinn seines Vorgängers hatte, keinen Augenblick, den Bann über Friedrich auszusprechen, welchen er auch dann nicht aufhob, als Friedrich im folgenden Jahr nicht nur den Kreuzzug antrat, sondern auch so glücklich war, Jerusalem wieder in den Besitz der Christen zu bringen. Selbst offener Feindseligkeiten hatte sich der Papst während der Abwesenheit des Kaisers zum Aergerniss für Viele nicht enthalten, und auch nachher gegen ihn aufzuwiegeln gesucht. Gleichwohl versöhnten sich beide im Jahr 1230 zu St. Germano. Je glücklichere Fortschritte aber der Kaiser in der Befestigung seiner Macht auch in der Lombardei machte, um so weniger konnte der Papst sich zurückhalten. Als er im Jahr 1239 auf's Neue mit Bann, Interdict und Absetzung gegen Friedrich hervorgebrochen war, standen beide als die erklärtesten unversöhnlichsten Feinde einander entgegen. In den heftigsten Schriften

warfen beide, der Eine den Andern überbietend, die gehässigsten Namen und Prädicate der Apokalypse sich zu; war der Kaiser dem Papst das Thier der Lästerung, so war dagegen der Papst dem Kaiser der grosse Drache, der Antichrist, ein zweiter Bileam, der Engel des Abgrunds mit den bittern Schalen; sollte der Papst, als der Verbündete der Lombarden, der Beschützer der Ketzer in Mailand, dem Sitze der Ketzerei, sein, so sollte dagegen von dem Kaiser, dem König der Pestilenz, die blasphemische Rede ausgegangen sein, dass von drei Betrügern, Jesus, Moses und Muhamed, die ganze Welt betrogen worden sei, von welchen zwei in Ehren gestorben, der dritte am Holze aufgehängt worden sei, Thorheit sei es, zu glauben, dass Gott der Weltschöpfer von einer Jungfrau geboren worden, der Mensch habe nichts zu glauben, was er nicht aus Vernunft und Natur (*vi et ratione naturae*) beweisen könne. Da die Umtriebe des Papstes gegen den Kaiser an der allgemeinen Achtung, in welcher Friedrich stand, und dem Völkerhass, welchen das Papstthum durch seine Erpressungen sich zugezogen hatte, scheiterten, und der Kaiser den Papst im Kirchenstaat selbst immer enger einschloss, so hoffte zwar Gregor noch durch die Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung aus der Bedrängniss sich zu retten; als aber der Kaiser auch diesen Ausweg ihm abschnitt, konnte der bei dem Tode Gregors im Jahr 1241 unbefriedigte Rachegeist des Papstthums sein Werk nur in die Hände der Nachfolger legen, unter welchen Innocenz IV. nach täuschenden Friedensverhandlungen, für diesen Zweck alsbald aus Italien nach Frankreich entweichend, dasselbe auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Lyon im Jahr 1245 fortsetzte. In der übermüthigsten Form wurde auf's neue Bann und Absetzung über Friedrich ausgesprochen, und wie schon bisher auch ferner in einer Zeit, in welcher die europäische Christenheit eines neuen Martells bedurfte, nichts unversucht gelassen, den Einen, der sich an ihre Spitze hätte stellen können, mit allen Mitteln der geistlichen Gewalt und der giftigsten Rachsucht zu bekämpfen und niederzuwerfen; aber ungebeugt und unbesiegt konnte Friedrich am Schlusse des Jahrs 1250 mit dem Bewusstsein sterben, nach Pflicht und Recht als ein Vorkämpfer für Mitwelt und Nachwelt der römischen Tyrannei widerstanden zu haben.

Erbitterter, gehässiger, zum Aeussersten entschlossener war

der gewaltige Kampf auf keinem andern Punkt. Man sieht, es ist ein Kampf auf Leben und Tod, es gilt dem Papstthum den Boden seiner Existenz. Da es als geistliche Macht doch auch eine weltliche Herrschaft ist, aus dem Widerspruch nicht mehr herauskommen kann, Geistliches auf Weltliches zu gründen und mit weltlichen Mitteln zu erstreben, wie kann es bestehen, wenn die es auf allen Seiten umgebende weltliche Macht es immer enger einschliesst und ihm den Raum nicht gönnen will, auf welchem sein völkergebietender Thron stehen soll? Von Neapel her hat das Kaiserthum dem Papstthum den Fuss auf den Nacken gesetzt, dieses hat seinen Rückhalt verloren, seitdem derselbe Feind, welchen es bisher Stirn gegen Stirn bekämpft hat, ihm in den Rücken gefallen ist. Wie kann man sich wundern, dass es alle Kräfte des Widerstands aufbietet, den aufgeregten Geist bis zur Leidenschaft steigert und zu allen Mitteln der verzweifeltsten Gegenwehr greift? Es ist nicht mehr ein Streit, in welchem es sich um Principien handelt, um allgemeine Interessen, die sich gegenseitig das in der Natur der Sache selbst liegende Gleichgewicht halten, es ist ein rein politischer, von weltlichen Motiven bewegter und nach der Individualität der Streitenden rein persönlicher Streit geworden, der immer mehr die Wendung nimmt, dass alles, was noch das allgemeine Interesse anspricht und das öffentliche Urtheil über sich hervorruft, nur zum Nachtheil des Papstthums ausfallen kann. Je begieriger dieses jeden Anlass zum Streit ergreift und ihn am liebsten da sucht, wo es den Gegner am empfindlichsten treffen kann, je rücksichtsloser es alles an sich reisst, was ein auf solche Weise geführter Streit an weltlichen Mitteln erfordert, um so mehr ladet es schon jetzt den Hass der Völker auf sich, und das Kaiserthum erscheint in der öffentlichen Meinung immer mehr als die Macht, die allein noch im Stande ist, gegen die immer weiter um sich greifende Gewaltherrschaft den nöthigen Schutz zu gewähren. Was aber den Päpsten ihre Stellung den Hohenstaufen gegenüber am schwierigsten machen musste, war, dass sie es hier nicht mit Gegnern gewöhnlicher Art, sondern mit einer Reihe von Männern zu thun hatten, die einem solchen Kampfe vollkommen gewachsen waren, die nicht blos an äusserer Macht, sondern auch an geistiger Energie, politischer Einsicht, Festigkeit des Charakters zu den Ersten ihrer Zeit gehörten und gebildet und aufgeklärt genug waren, um sich durch hierarchische

Anmaassungen weder blenden noch schrecken zu lassen. Mit welcher stolzen selbstbewussten Würde trat Friedrich I. den Päpsten entgegen, welche kalte, schneidende Rücksichtslosigkeit sieht aus der Handlungsweise Heinrichs VI. hervor, welche gemessene, besonnene, staatskluge Haltung wusste Friedrich II. selbst gegen solche Gegner, wie Gregor IX. und Innocenz IV., zu behaupten! Friedrich II. insbesondere hatte das ganze päpstliche System, die römische Art und Weise, wie er sie selbst öfters beschreibt, tief durchschaut, er kannte alle Künste ihrer Arglist, Falschheit, Heuchelei zu genau, er dachte, wie aus seiner Bildung, seinem Umgang, seinem ganzen Benehmen zu schliessen ist, ohne Zweifel auch über religiöse Dinge so hell und freisinnig, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn in ihm selbst schon ein Bewusstsein des Widerspruchs erwachte, in welchen ein solches System der Religion und Kirche mit der allgemeinen Bildung und Aufklärung der Zeit kommen musste. Auch die Päpste selbst hatten vielleicht eine solche Ahnung bei dem Friedrich gemachten Vorwurf der Ketzerei. So keck Gregor IX. hierin vorangegangen war, so wagten doch selbst die folgenden Päpste es nicht, die arge Beschuldigung in Betreff der drei Betrüger zu wiederholen und weiter zu verfolgen. Es war keine greifbare nach den bekannten Ketzerkategorien bestimmbare Häresе. Es war der freiere Geist der Zeit, der ihnen in Friedrich II. entgegentrat und freilich der schlimmste Feind war, welcher, wenn er einmal gegen den Glauben der Zeit sich erhob, wie die Päpste selbst wussten, durch Bann und Interdict nicht zu bezwingen war.

Nach Friedrichs II. Tod nahm die Katastrophe der Hohenstaufen vollends rasch ihren Verlauf. Die äusserste Vernichtung des verhassten Geschlechts, in welchem die Kirche nur ihre Verfolger und Todfeinde sehen konnte, stand für die Päpste längst als Ziel ihrer Bestrebungen fest. Das Erbe des ebenbürtigen Sohns wurde als freies herrenloses Gut ausgeboten, aber erst in Karl von Anjou war der harte, herzlose Mann nach dem Sinne der Päpste gefunden und erst Clemens IV. es beschieden, sein und der Vorgänger Werk mit dem ersehnten Erfolge gekrönt zu sehen. Nachdem noch einmal, wie so oft in der Geschichte der Hohenstaufen, ein plötzlicher Umschlag mit Einem Male die ganze Scene verändert hatte, war das tragische Ende des langen Kampfes das Blutgerüst, auf

welchem das schuldlose Haupt des letzten Sprossen aus dem edlen Stamm unter dem Beile des Henkers fiel. Der Rachegeist der Päpste hatte nun seine Befriedigung erhalten; aber das alte Wort des heidnischen Dichters von dem unabwendbaren Fluch, der von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt, sobald die Pfade der Gerechtigkeit verlassen sind, konnte auch in dem Hause der Päpste nicht unerfüllt bleiben.

Nach dem Untergang der Hohenstaufen treten die Deutschen auf dem Schauplatz der Geschichte auf einige Zeit in den Hintergrund. Deutschland hat sich an Italien verblutet, und hat nun genug damit zu thun, die böse Saat, die aus dem von den Päpsten so reichlich ausgestreuten Samen der Zwietracht auf seinem Boden aufgegangen ist, wieder auszurotten, und nachdem es nun schon durch die Schuld der Päpste einer festern nationalen Einheit unter einem kräftigen Oberhaupt verlustig gegangen ist, die widerstrebenden Kräfte wenigstens soweit zusammenzuhalten, dass sie nicht völlig auseinanderfallen. Zunächst tritt jetzt Frankreich in seine geschichtliche Mission ein.

Auf dem Uebergang aus der durch die Hohenstaufen begrenzten Zeit des Mittelalters in die beiden noch übrigen Jahrhunderte nimmt der am Schlusse des Jahrs 1294 auf den päpstlichen Stuhl, das Ziel seiner Wünsche und Ränke, gelangte Bonifacius VIII. eine eigenthümliche Stelle ein. Es ist, wie wenn er auf dieser Grenzscheide der Zeiten recht absichtlich, und zwar gerade an demjenigen Reich, das bisher von den Uebergriffen der päpstlichen Macht noch am meisten verschont geblieben war, den Versuch hätte machen wollen, bis zu welchem Grade der fortgeschrittene Geist der Zeit die alten päpstlichen Ansprüche noch ertragen könne. Dass er für diesen Zweck seine Forderungen und Anmaassungen auf's Höchste spannte, hatte nur die Folge, dass der gemachte Versuch, je kühner er war, mit einem um so tieferen Fall verunglückte. Sobald der Papst durch seine schlaue schiedsrichterliche Einmischung in den Krieg Philipps des Schönen, des Königs von Frankreich, mit dem König Eduard I. von England den Zorn des erstern sich zugezogen und nun auch von seiner Seite sich veranlasst gesehen hatte, Gleiches mit Gleichem zu erwiedern, handelte es sich um nichts Geringeres als die alte Frage, ob die weltliche Macht der geistlichen unbedingt untergeordnet sei,

oder der letztern mit gleicher Berechtigung gegenüberstehe. Bonifacius entschied diese Frage durch die beiden im Verlauf dieses Streites erlassenen Bullen *Clericis laicos* vom Jahr 1296 und *Unam sanctam* vom Jahr 1302 im strengsten Sinne des päpstlichen Absolutismus. In der erstern sprach er für die Kleriker in ihrem Unterschied von den Laien die Privilegien eines hoch über allen Verpflichtungen gegen die bürgerliche Gesellschaft stehenden Standes an, in der letztern stellte er es als die nothwendigste Bedingung der Seligkeit für jede menschliche Creatur auf, unter dem römischen Pontifex zu stehen, um durch diesen allgemeinen Satz auch die Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche zu begründen, wofür er sich noch besonders sowohl auf das Wort des Propheten Jerem. 1, 10., als auf die beiden Schwerdter Luc. 22, 38 berief. Hatte man sonst die Zweiheit der Schwerdter für das selbstständige Bestehen der weltlichen Gewalt neben der geistlichen geltend gemacht, so schienen Bonifacius VIII. die beiden Schwerdter nur dazu da zu sein, damit das eine für die Kirche, das andere von der Kirche geführt werde, das eine von der Hand des Priesters, das andere von der Hand der Könige und Krieger, aber nur nach dem Wink und der Zulassung des Priesters. Da nemlich nach dem Ausspruch des Apostels Röm. 13, 1 *non est potestas nisi a Deo, quae autem sunt a Deo, ordinatae sunt,* so wären ja die beiden Gewalten nicht geordnet, wenn nicht das eine der beiden Schwerdter unter dem andern stände, es wäre ein manichäischer Dualismus, wenn nicht die beiden Gewalten, die weltliche wie die geistliche, in einer und derselben Hand wären. Dieser päpstliche in der schroffsten Form ausgesprochene Absolutismus stiess nun aber in Frankreich auf einen Widerstand, an welchem er theoretisch und praktisch völlig in sich selbst zu Grunde gieng. Es war schon die Theorie einer ganz andern Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, wenn Philipp in seiner Erwiederung auf die Bulle *Clericis laicos* mit allem Nachdruck hervorhob, dass die Kirche nicht blos aus Klerikern, sondern auch aus Laien bestehe, dass die Einen wie die Andern, die Laien wie die Kleriker, den gleichen Antheil an der von Christus seiner Kirche erworbenen Freiheit haben, dass unter Voraussetzung dieser allgemeinen Freiheit der Kirche alle von den Päpsten verliehenen Rechte und Freiheiten das Recht der Fürsten in der Verwaltung und Verthei-

digung ihres Reichs und in allem, was als das nothwendige Mittel für diesen Zweck anzusehen ist, auf keine Weise aufheben können. Begründete der Papst seine Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche durch die Stelle Röm. 13, 1, so stützte dagegen der König die von ihm behauptete gleiche Berechtigung beider auf das von Christus zu den Pontifices des Tempels gesprochene Wort: dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes. Aber nicht blos neben einander stehen auf diese Weise die beiden Gewalten, die geistliche und die weltliche oder Kirche und Staat; leitete der Papst aus seinem Begriff der Kirche die strengste Unterordnung des Staats unter die Kirche ab, so konnte auch auf dem Standpunkt des Königs der Staat sich nicht so indifferent zur Kirche verhalten, dass nicht auch die Kleriker unter den Staat sich stellen müssen. Bleibt auch der Satz, dass der Kleriker über dem Laien stehe, in seiner alten Wahrheit stehen, so tritt dagegen der jetzt erst in diesem Streit in seiner vollen Bedeutung zum Bewusstsein kommende Begriff des Staats als das diese neue Theorie über das Verhältniss von Staat und Kirche begründende Prinzip auf. Da es zu dem Begriff des Staats gehört, dass er einen eigenen für sich bestehenden Organismus bildet, in welchem der Theil durch das Ganze, dessen Theil er ist, bestimmt wird, und da auch die Kleriker nicht minder als die Laien Glieder des Staats sind, sofern sie ja nur im Staat existiren und dieselben Rechte und Vortheile mit den Laien geniessen, so ist es das unbestreitbare Recht des Staats, auch die Kleriker zu den Leistungen beizuziehen, ohne welche die bürgerliche Gesellschaft in der Einheit des Staats nicht bestehen kann [1]. Man muss sich das Staats- und Rechtsbewusstsein des Königs Philipp als ein schon sehr kräftig entwickeltes denken, wenn er der absoluten Behauptung des Papstes, er stehe als König sowohl im Weltlichen als im Geistlichen unter dem Papst, die ebenso absolute entgegensetzte, im Weltlichen habe ihm niemand

---

1) Dieser neue Staatsbegriff ist deutlich ausgesprochen in den Worten des im Namen des Königs im Jahr 1296 erlassenen Schreibens. *Quia turpis est pars, quae suo non congruit universo et membrum inutile et quasi paralyticum, quod corpori suo subsidium ferre recusat, quicunque sive clerici sive laici — qui capiti suo vel corpori hoc est domino regi et regno — auxilium ferre recusant, semet ipsos partes incongruas et membra inutilia et quasi paralytica esse demonstrant.* Vgl. Gieseler a. a. O. 2, 2. S. 189.

zu befehlen, und das Gegentheil für eine allem gesunden Verstand widerstreitende, mit der Freiheit und Selbstständigkeit seines Reichs schlechthin unverträgliche Behauptung erklärte. So schroff sich entgegenstehende Behauptungen konnten nur dialektisch vermittelt werden. Es war rein dialektisch, wenn Bonifacius in dem über den Ausdruck *recognoscere regnum a papa* entstandenen Streit, unter der Versicherung diesen Ausdruck nicht gebraucht zu haben, überhaupt an eine in der Form des Lehensverhältnisses bestehende Abhängigkeit nicht gedacht haben wollte, auf der andern Seite aber um so grösseres Gewicht darauf legte, dass, weil ja alle Sünden geistlich gerichtet werden müssen, und es auch Sünden des weltlichen Regiments gebe, der König insofern wenigstens auch im Weltlichen dem geistlichen Oberaufsichtsrecht des Papstes unterworfen sei. Es lag jedoch nicht im Sinne Philipps, sich auf eine solche Dialektik weiter einzulassen, er hatte diess auch auf keine Weise nöthig, da es ihm gelang, seiner neuen Staatstheorie auf kürzerem Wege praktische Geltung zu verschaffen. Das nationale Bewusstsein des französischen Volkes war schon damals ein so lebendiges, dass der König den Hauptpunkt seines Streits mit dem Papst nur in der bestimmten Form der Frage, ob das Königreich Frankreich ein päpstliches Lehen sei, den Ständen seines Reichs vorhalten durfte, um der gewünschten Antwort sicher zu sein. Schon der blosse Gedanke an eine solche Abhängigkeit rief bei den drei Ständen des Reichs, die Philipp im Jahr 1302 recht absichtlich zu einer auch den dritten Stand in sich begreifenden Nationalversammlung berief, eine so lebhafte Entrüstung hervor, dass wohl kaum eine päpstliche Anmaassung je durch eine so einmüthige, auch vom Klerus getheilte Protestation zurückgewiesen worden ist. Hatte bisher die päpstliche Politik ihre grösste Stärke darin gehabt, die Völker zu entzweien, die Unterthanen gegen den Landesherrn aufzuwiegeln, Parteien zu stiften, von welchen die eine mit den Kräften der andern bekämpft werden konnte, so war jetzt das Beispiel eines Widerstandes gegeben, an welchem, sobald nur ein Volk mit sich selbst einig ist und alle Theile des Reichs zusammenhalten und in demselben Interesse einverstanden sind, alle Anmaassungen und Eingriffe der päpstlichen Gewalt zuletzt nothwendig scheitern müssen. Die Absolutheit der Kirche hatte ihre Schranke an dem seines eigenen Prinzips sich bewusst gewordenen Staat,

welcher jetzt als eine neue Macht in die Geschichte eintrat, und in demselben Verhältniss, in welchem er sich selbst befestigte, die Kirche auf dem bisher von ihr beherrschten Gebiet zurückdrängte. Ebendarauf, die Uebergriffe des Papstthums abzuschneiden und es auf engere Grenzen zurückzuweisen, zielte auch ein anderes Streitmittel hin, dessen sich Philipp zuerst mit allem Nachdruck bediente. Die Appellation Philipps an eine allgemeine Kirchenversammlung und an den von ihr zu ernennenden rechtmässigen Papst war zwar zunächst ein Versuch, auf dieselbe Weise, wie die Päpste so oft das Volk von dem Fürsten getrennt hatten, die Kirche mit sich selbst zu entzweien, durch die Trennung des Haupts von seinem Körper sie mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, es war aber zugleich ein Rechtsmittel, gegen dessen Zulässigkeit auf dem Standpunkt der Kirche selbst kaum ein gegründeter Zweifel erhoben werden konnte. Es war auch dadurch, wenn auch nicht die Absolutheit der Kirche, doch die des Papstthums auf eine Weise in Frage gestellt, welche die neue im Bewusstsein der Zeit angeregte Idee zu einer sehr gefährlichen Waffe gegen die Päpste machen konnte. Der Ueberfall und die Gefangennehmung des Papstes zu Anagni durch den Siegelbewahrer des Königs Wilhelm von Nogaret mit Hülfe des Parteihauptes Sciarra Colonna war nach dem schon erfochtenen Sieg mehr nur ein Werk persönlicher Rache, aber auch dadurch wurde die grosse Niederlage, die das Papstthum erlitten hatte, nur um so offenkundiger vor die Augen der Welt gestellt.

Durch die Ueberspannung seiner Ansprüche hatte das Papstthum sich selbst gestürzt, und da man in der Ansicht der Zeit schon gewohnt war, Geistliches und Weltliches schärfer zu trennen und auseinander zu halten, so konnte man seinen Fall nur als einen selbstverschuldeten betrachten, als die natürliche Folge eines alle Schranken überschreitenden absolutistischen Strebens. Vergebens suchte Benedict XI. durch Nachgiebigkeit und Zurücknahme der Beschlüsse seines Vorgängers das Geschehene wieder gut zu machen. Das Papstthum musste noch tiefer gebeugt und der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen aufgedeckt werden, in welchem die jetzt folgende Periode seiner tiefsten Schmach und Erniedrigung, der tödtliche Schlag, von welchem es jetzt selbst getroffen wurde, mit der verhängnissvollen Katastrophe der Hohen-

staufen stand. Aus Frankreich hatten die Päpste das Werkzeug ihrer Rache an den Hohenstaufen herbeigerufen, sie hatten Karl von Anjou mit Neapel und Sicilien belehnt und selbst alles gethan, die französische Macht in ihrer nächsten Umgebung festen Fuss fassen zu lassen. In Kurzem drang sie in Rom ein und setzte sich im Collegium der Cardinäle fest, das in zwei Parteien getheilt französischem Einfluss so offen stand, dass nach dem Tode Benedicts XI. im Jahr 1305 die französische Partei mit Ueberlistung der italienischen die Wahl eines französischen Bischofs (des Erzbischofs Bertrand d'Agoust von Bordeaux) einleiten konnte, welcher feil genug war, in seiner Person das Papstthum vollends in die Hände des Königs von Frankreich auszuliefern.

Mit diesem Papste, der sich Clemens V. nannte, und im Jahr 1309 seinen bleibenden Sitz zu Avignon nahm, beginnt die Periode der babylonischen Gefangenschaft des Papstthums, wie sie nicht mit Unrecht heisst, da das Papstthum in ihr seinem uralten heiligen Sitze entrückt, in fremdem Lande auch nur fremdem Willen dienen konnte. Dieses Gepräge der Abhängigkeit ist der Regierung Clemens V. in sehr starken Zügen aufgedrückt. Gelang es ihm auch, die Ehre des Papstthums so weit zu retten, dass er nicht auch noch das förmliche Verdammungsurtheil über seinen verhassten Vorgänger aussprechen musste, so legte er dagegen gleich anfangs durch die Verurtheilung und Aufhebung des Ordens der Tempelritter, zu welcher er seine Einwilligung und Mitwirkung dem König nicht verweigern konnte, um so auffallender an den Tag, welche Ansinnen jetzt an einen Papst gemacht werden konnten. In demselben Zustand der Herabwürdigung, der Unterwürfigkeit und Dienstbarkeit für fremde Zwecke blieb das Papstthum unter den folgenden Päpsten, von Johann XXII. bis Urban V., vom Jahr 1316 bis 1370. So nachtheilig aber diese Verhältnisse für das Papstthum werden zu müssen schienen, so vortheilhaft waren sie ihm auch wieder auf der andern Seite, und es behauptete auch in dieser Zeit sein Ansehen weit mehr, als man erwarten sollte. Es hatte nicht nur in Frankreich einen sichern Rückhalt und Schutz gegen Gefahren, welchen es in Italien ausgesetzt war, sondern es durfte auch in allen Fällen, in welchen das päpstliche Interesse mit dem französischen zusammentraf, auf eine kräftige Unterstützung rechnen. Die Päpste stimmten auch in dieser Zeit so wenig

ihre Ansprüche und Anmaassungen herab, dass sie dieselben nur noch mehr steigerten, wie wenn sie recht absichtlich zeigen wollten, dass sie auch jetzt noch dieselben seien, sich nur um so übermüthiger vernehmen liessen, und nur um so furchtbarer ihre Bannflüche schleuderten, wie schon Clemens V. in seinem Streite mit der Republik Venedig mit dem besten Erfolg gethan hatte. Am meisten galt es den alten Kampf mit dem Kaiserthum zu erneuern, wozu Johann XXII. durch die zwischen Ludwig von Baiern und Friedrich von Oesterreich streitige Königswahl sich veranlasst sah. Dass Ludwig auch ohne die Bestätigung des Papstes schon durch die Wahl der Kurfürsten rechtmässig ernannter römischer König zu sein behauptete, war Johann XXII. genug, um die Excommunication über ihn auszusprechen, gegen welche Ludwig an ein allgemeines Concil appellirte. Sosehr auch Ludwig die öffentliche Meinung auf seiner Seite hatte, so kräftig kühne Schriftsteller, wie Marsilius von Padua und Johannes von Jandun die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen vertheidigten, so entschieden auch die deutschen Kurfürsten auf dem ersten Kurverein im Jahr 1338 den päpstlichen Urtheilssprüchen sich widersetzten durch die zum Reichsgesetz erhobene Erklärung, dass der römische König allein durch die Wahl der Kurfürsten seine Würde und Macht empfange: alle Schritte, welche er zur Aussöhnung that, blieben sowohl bei Johann XXII., als auch den beiden folgenden Päpsten Benedict XII. und Clemens VI. schon desswegen ohne allen Erfolg, weil es gar zu sehr im Interesse des Königs von Frankreich war, diesen Zustand der Verwirrung und Schwäche so lange als möglich in dem mit dem Interdict belegten Deutschland fortbestehen zu lassen. Unausgesöhnt mit der Kirche starb Ludwig im Jahr 1347, der letzte deutsche Kaiser, über welchen die päpstlichen Bannflüche mit der alten Wuth und Zähigkeit des päpstlichen Hasses ergiengen, und an welchem sie auch zuletzt nicht ohne Wirkung blieben. Das Interdict lag an manchen Orten zu schwer auf dem Volk und der Kaiser selbst hatte in dem langen Verlauf des Streits Manches gethan, was ihm die Gemüther entfremdete und ihn selbst in den Augen Vieler als die Ursache einer so schmachvollen Lage des Reichs erscheinen liess. Gelang es doch, selbst solange Ludwig noch lebte, dem ächt französischen Papst Clemens VI., den mit allen Künsten päpstlicher Politik und Ränkesucht bearbeite-

ten deutschen Fürsten den Markgrafen Karl, den Sohn des Königs Johann von Böhmen als Priesterkaiser aufzudringen, welcher als Vasalle des Papstes seine tiefe Ergebenheit gegen die Kirche so offen zur Schau stellte, dass er in gleichem Maasse das Lob des Papstes und den lauten Tadel der freier Gesinnten davon trug. In der lebhaften Entrüstung über eine solche Entwürdigung des Kaiserthums durch Priesterherrschaft blickten damals in Deutschland Viele in die Zeiten eines Friedrich II. mit dem Gedanken zurück, dass er jetzt wiederkehren und durch blutige Rache an Papstthum und Klerus die Ehre des Reichs wiederherstellen sollte.

So sehr die Päpste alle Ursache hatten, mit solchen Erfolgen ihrer Macht zufrieden zu sein und so geeignet sie waren, die auf dem Papstthum liegende Schmach vergessen zu lassen, so erwachte doch endlich in den Päpsten selbst die Sehnsucht nach dem alten Felsen ihrer Herrschaft und die längst zur Rückkehr mahnenden, die Verödung der ewigen Stadt, und das Versiegen aller Heilsquellen beklagenden Stimmen der Römer fanden Gehör. Zuerst Urban V. im Jahr 1367, hierauf Gregor XI. im Jahr 1377 nahmen ihren Sitz wieder in Rom. Aber wie wenn das Papstthum die Zufälligkeit der menschlichen Verhältnisse und die Wandelbarkeit seiner äussern Existenz in noch höherem Grade erfahren und die schwache verwundbare Seite seines Wesens noch offener vor den Augen der Welt aufdecken sollte, die Zeiten seiner Heimsuchung waren auch jetzt noch nicht vorüber, und auf den schon bisher so abnormen Zustand folgte nur ein noch abnormerer. Während der Sinn der Päpste selbst noch immer zwischen Rom und Avignon getheilt war, war es ein zunächst zwar zufälliges aber sehr folgenschweres Ereigniss, dass der schon zur Rückkehr nach Avignon entschlossene Gregor XI. noch vor der Ausführung seiner Absicht im Jahr 1378 in Rom starb. Die eigenen Umstände, unter welchen die neue Papstwahl stattfand, und zwar gerade die Wahl eines solchen Papstes, welcher, wie Urban VI., gleich anfangs durch die Härte seines Charakters sich mit den Cardinälen entzweite, waren die Ursache, dass die Christenheit mit Einem Male zu ihrem grossen Erstaunen statt des Einen Hauptes zwei Häupter an der Spitze der Kirche erblickte, einen römischen und einen französischen Papst, deren jeder, der eine in Rom, der andere in Avignon, der allein rechtmässig erwählte Papst zu sein behauptete. Es blieb nichts übrig, als dass

auch die Kirche auf dieselbe Weise sich spaltete und nach Maassgabe der Verhältnisse theils an den einen, theils an den andern der beiden Päpste sich anschloss. Was hätte aber einer Kirche, die bisher alles auf ihre Einheit gebaut hatte, und in ihr allein das absolute Princip ihres Seins und Bestehens zu haben behauptete, Unheilvolleres widerfahren können, als ein Zustand, in welchem sie durch einen vom Haupte durch alle Glieder hindurchgehenden Riss sich in zwei Hälften gerissen und unter zwei Päpste getheilt sah, von welchen jetzt jeder zum allgemeinen Aergerniss dieselben Anatheme dem andern zuschleuderte, mit welchen bisher nur die schlimmsten Feinde der Kirche bekämpft worden waren? Und wie war es möglich, aus diesem unerträglichen, alle Ordnung des kirchlichen Lebens auflösenden Zustand wieder herauszukommen, wenn das höchste Haupt der Kirche, das seine Unfehlbarkeit nur darauf gründen konnte, dass es keinen höhern Richter über sich habe, auf diese Weise in sich selbst zerfallen und in einem so unlösbaren Widerspruch mit sich selbst begriffen war? Der Kirche konnte sich nur die Ueberzeugung aufdringen, dass, wie jetzt geschehen war, eine thatsächlich sich in sich selbst aufhebende Einheit auch nicht die wahre, wesentliche Einheit sein könne; die innere Nothwendigkeit der Sache selbst nöthigte sie, von dieser äussern Einheit in den Mittelpunkt ihres eigenen Selbstbewusstseins zurückzugehen, um in ihm einer ganz andern tiefer begründeten Einheit sich bewusst zu werden, als diese äussere zufällige war. Und wo anders konnte die Idee einer solchen Einheit klarer zum Bewusstsein kommen, als da, wo überhaupt der lichteste Punkt des kirchlichen Bewusstseins war, an dem erleuchtetsten Sitz der Wissenschaft, der Universität Paris? Die Universität beschäftigte sich sehr angelegentlich mit der Frage, wie das Schisma zu heben und die Einheit der Kirche herzustellen sei, und schlug für diesen Zweck im Jahr 1394 in ihrem Gutachten drei Wege vor, die gegenseitige Abdankung, ein Schiedsgericht und ein allgemeines Concil. Nachdem alle Mittel erschöpft waren, auf einem der beiden erstern Wege zum Ziele zu kommen, da nicht nur die beiden Päpste trotz aller Versprechungen sich hartnäckig weigerten, auch nur den geringsten Schritt zu thun, um ihr persönliches Interesse dem allgemeinen aufzuopfern, sondern auch die Cardinäle durch neue Wahlen das Schisma verlängerten (seit 1394 war Benedict XIII. Papst zu Avignon, zu Rom seit

1406 Gregor XII.), so konnte man zuletzt nur zu einem allgemeinen Concil schreiten, das die auf beiden Seiten die Partei ihres Papstes verlassenden Cardinäle von Livorno aus auf den Merz des Jahrs 1409 nach Pisa ausschrieben. Die Idee eines allgemeinen Concils, deren Entwicklung und Begründung Männer, wie namentlich Johann Gerson, der Kanzler der Pariser Universität, um die Zeit der Berufung des Concils nach Pisa in besondern Abhandlungen sich zur Aufgabe machten, bemächtigte sich jetzt des allgemeinen Zeitbewusstseins. Hatten bisher nur Gegner der Päpste, wie Philipp der Schöne und Ludwig der Baier, zu ihr ihre Zuflucht genommen und die Päpste selbst mit der entschiedensten Protestation sie als eine der schlimmsten Häresen zurückgewiesen, so wurde sie jetzt die Grundanschauung eines neu sich bildenden Kirchenrechts. Im Zwiespalt mit dem Papst als dem falschen Haupte konnte die Kirche nur ihrer über alles Einzelne und Besondere übergreifenden Einheit und Allgemeinheit sich bewusst werden und auf Christus als das wahre Haupt zurückgehen, dessen Stellvertreter nur der Papst ist. Es schien daher auch nur als ein göttliches und natürliches Recht betrachtet werden zu müssen, dass die Kirche das, was sie an sich ist, als ein mystischer Körper, der so gut wie jeder andere mystische, bürgerliche oder natürliche Körper seine Einheit in sich selbst hat, auch in der Wirklichkeit vollzieht auf einem allgemeinen, die allgemeine Kirche repräsentirenden Concil, und in einem Falle, wie der damals gegebene war, sich selbst eines Papstes entledigt. Könne der Papst, argumentirte man, als der stellvertretende Bräutigam der Kirche sich von der Kirche scheiden, so habe auch die Kirche als die Braut dasselbe Recht der Scheidung, wenn sie sich anders als auf diese Weise gegen den Missbrauch seiner Gewalt nicht schützen könne. Diess sind die Hauptsätze der von Gerson zuerst in den beiden zusammengehörenden, dieselbe Zeitfrage behandelnden Schriften über die Einheit der Kirche und die Auferibilität des Papstes aufgestellten Theorie, welche sodann zu Pisa und zu Constanz durch die Absetzung dreier Päpste ihre praktische Geltung erhielt. Die Kirche constituirte sich auf einem neuen Princip, als sie auf den drei grossen Concilien zu Pisa, Constanz und Basel den Grundsatz von der Superiorität der allgemeinen Concilien, welche die ganze katholische Kirche zu repräsentiren und ihre Gewalt unmittelbar von Christus selbst zu haben behaupteten, an die Spitze ihres Systems stellte und zur Grundlage

ihrer Reformationsbestrebungen machte. Reformationssynoden sind die drei grossen Concilien; nach dem allgemeinen Verlangen der Zeit sollte die Kirche an Haupt und Gliedern reformirt werden; aber nicht blos die Reformation der Kirche, auch die Restauration des Papstthums war ebenso die Aufgabe, die man sich setzte, und die ganze Periode von dem Concil zu Pisa bis zur Reformation kann nicht richtig aufgefasst werden, wenn man sie nicht aus dem doppelten Gesichtspunkt betrachtet, dass was auf der einen Seite eine Reformation der Kirche sein sollte, auf der andern auch wieder eine Restauration des Papstthums war, dass beide Hand in Hand mit einander gehen, aber auch so lange in steten Widerstreit mit einander kommen bis endlich die eine ganz in der andern sich aufhebt.

Das dringendste und unmittelbarste Bedürfniss einer Reformation der Kirche lag, wie sich von selbst versteht, in dem Schisma, in welchem die Kirche schon äusserlich in einem so unnatürlichen Zustand sich befand, dass die Herstellung ihrer Einheit, die Rückkehr zu einem von der ganzen Kirche als rechtmässig gewähltes Oberhaupt anerkannten Papst die erste und nothwendigste Bedingung von allem war, womit eine Reformationssynode sich beschäftigen konnte. Aber das Schisma war ja nur die äussere Erscheinung des grossen tiefer liegenden Uebels, an welchem der ganze Organismus der Kirche litt; es hing damit so vieles unmittelbar zusammen, was die natürliche Folge der Spaltung der Kirche in ein doppeltes Oberhaupt war, und alles diess selbst konnte in seinen wahren Ursachen nicht erkannt werden, wenn man nicht auf den weiter zurückliegenden Grund zurückging, die Verlegung des päpstlichen Stuhls von Rom nach Avignon, durch welche zuerst die Kirche in ihrem Haupte auf die gewaltsamste Weise aus ihren alten Fugen gerissen wurde. So schwer auch zuvor schon das zur absoluten Monarchie gewordene Papstthum auf der Kirche lastete, so ist doch allgemein anerkannt, dass alle jene Missbräuche und Uebel, durch welche sich vollends die päpstliche Herrschaft in raschem Fortschritt zum unerträglichen Völkerdruck steigerte, ihre Anmaassungen und Eingriffe in alle Rechte der Kirche, die Aergernisse, welche die Päpste durch ihre unersättliche Habsucht, die für alles feile Bestechlichkeit ihrer Curie, ihr üppiges und ausschweifendes, schamloses und unsittliches Leben der ganzen Christenheit gaben, aus der Zeit des Avignon'schen Papstthums sich datiren. Je mehr

schon dadurch die Kirche aus ihrer gewohnten Ordnung gekommen war, um so ungescheuter und rücksichtsloser setzte man sich über alle gesetzlichen Schranken hinweg. In noch weit höherem Grade musste diess der Fall sein, als die Kirche statt des Einen Papstes zwei Päpste hatte, von welchen jeder nicht blos dieselben Rechte ausüben, sondern auch dieselben Einkünfte geniessen wollte. Gegen alle diese Missbräuche und Uebel sollten die Concilien Abhülfe gewähren und schützende Maassregeln für die Zukunft treffen; man war in Constanz sogar ungewiss darüber, welche der beiden Aufgaben des Concils der andern als die wichtigere vorangehe, die Aufhebung des Schisma oder die Reformation der Kirche. Dass aber überhaupt das eine nicht ohne das andere sein sollte, dass die Kirche nicht reformirt werden konnte, ohne dass das Papstthum restaurirt wurde, die Reformation der Kirche selbst vor allem die Restauration des Papstthums sein sollte, diess war es, was in die Verhandlungen aller dieser Concilien einen so fortgehenden, sich selbst aufhebenden Widerspruch brachte, dass man aus der völligen Resultatlosigkeit des Erfolgs nur auf das Mangelhafte des Princips schliessen kann, das dem ganzen kirchlichen System zu Grunde lag. Es kann nur den Eindruck einer in der Geschichte selbst liegenden Ironie machen, wenn man sieht, wie, nachdem das Concil zu Pisa durch die Absetzung der beiden schismatischen Päpste für das wichtigste Bedürfniss der Kirche gesorgt zu haben glaubte, das Constanzer vor allem sich nicht blos zweier, sondern dreier Päpste zu entledigen hatte, und was ist es anders als dieselbe Ironie, wenn das Concil das beabsichtigte Reformationswerk in die Hände desselben Papstes legte, an welchem als dem Haupte die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern zuerst beginnen sollte? Wie kann man sich wundern, dass der Papst, statt sich selbst zu reformiren, alles so viel möglich nur liess, wie es war, und wenn man meinte, der Fehler sei nur gewesen, dass man die Reformation nicht schon vor der Papstwahl, sondern erst nach derselben vorgenommen habe, so irrte man sich sehr, da ja derselbe Papst auch kein Bedenken trug, den von dem Concil gleich anfangs feierlich sanctionirten Grundsatz von der Superiorität der allgemeinen Concilien noch auf dem Concil selbst für null und nichtig zu erklären. Ja, je grösser die Anstrengung ist, die man macht, um dem herrschenden Uebel mit allem Nachdruck zu steuern und die Ueber-

macht des Papstthums in ihre bestimmten Grenzen zurückzuweisen, der Erfolg ist nur um so geringer, wie ganz besonders auch noch an dem Basler Concil zu sehen ist, das nach einem so kühnen und so viel versprechenden Anfang kaum schmählicher und bedeutungsloser hätte enden können. Das ganze Reformationswerk, das beinahe ein halbes Jahrhundert mit so grossem Eifer von geistlicher und weltlicher Seite, von den bedeutendsten, einflussreichsten und einsichtsvollsten Männern der Zeit betrieben worden war, kam zuletzt nur darauf hinaus, dem restaurirten Papstthum die alte Stellung zur Kirche wiederzugeben, die es vor dem Schisma und der Verlegung des Stuhls nach Avignon hatte. Von den Anmaassungen und Bedrückungen, die der Gegenstand der allgemeinen Klage und Unzufriedenheit waren, wurde die Kirche so wenig befreit, dass das unausgesetzte Streben der Päpste, sobald sie sich wieder im gesicherten Besitz ihrer Macht sahen, nur dahin ging, auch das Wenige, das von der Errungenschaft der Concilien zu Constanz und Basel noch übrig war, wieder an sich zu ziehen, und als ein unbestreitbares Recht ihrer apostolischen Machtvollkommenheit zu behaupten. Was zu Constanz durch besondere Concordate mit den einzelnen Nationen bewilligt worden war, war ohnediess nicht sehr bedeutend, aber auch die weiter gehenden, namentlich die Reservationen und die Annaten aufhebenden Reformationsdecrete des Basler Concils, die sich die deutsche Kirche durch die Mainzer Acceptations-Urkunde im Jahr 1439, die französische durch die pragmatische Sanction von Bourges im Jahr 1438 aneigneten, brachten ebensowenig irgend einen reellen Vortheil. Man war ja voraus schon so billig, den Papst für das Verlorene durch eine ihm zugedachte Provision zu entschädigen. Die nie ihr Ziel vergessende Politik der Päpste hatte sodann gegen das oft so getheilte Interesse der Bischöfe und Fürsten immer wieder gewonnenes Spiel. Schlaue, jedes Mittel für erlaubt haltende Diplomaten, wie Aeneas Sylvius, wussten schon damals Päpste und Fürsten, die geistliche und die weltliche Macht zum engsten Bund gegen die Freiheit der Völker zu verknüpfen. Was Nicolaus V. schon im Jahr 1448 bei dem Kaiser Friedrich III. durch das Aschaffenburger oder Wiener Concordat erreicht hatte, gelang Leo X. bei König Franz I. im Jahr 1515 durch die Aufhebung der pragmatischen Sanction. Der Reformationsgeist des Jahrhunderts war so nach hundert Jahren

wieder beschworen und alles vernichtet, was er zu Tage gefördert hatte. Triumphirend konnte das Papstthum auf die lange Reihe der bestandenen Gefahren und Kämpfe zurückschauen, es schien fester als je auf dem uralten Felsen seiner Herrschaft zu stehen. Und nachdem es in einer Reihe der schlechtesten und verworfensten Päpste seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts auch noch erprobt hatte, was es von Lastern und Gräueln, von Schand- und Frevelthaten, von weltlichem Streben und heidnischem Sinn zu ertragen vermöge und die Christenheit an ihm sich gefallen lasse, wer sollte nicht denken, dass das Papstthum seine Bestimmung erfüllt, seine Idee verwirklicht und alles vollbracht habe, was aus der christlichen Kirche in ihrer Einheit mit dem Papstthum innerhalb dieses Stadiums ihres zeitlichen Verlaufs werden sollte? Ebendamit hatte nun aber das Princip, das dieser ganzen Entwicklungsperiode der christlichen Kirche zu Grunde lag, sich selbst erschöpft, es hatte sich abgenützt und ausgelebt, der thatsächliche Beweis lag vor Augen, dass alle Bemühungen eines ganzen Jahrhunderts, eine höhere Entwicklungsstufe zu erringen, immer nur in sich selbst zerfielen und auf einen Punkt zurückführten, auf welchem jenes Princip im tieferen Bewusstsein der Zeit längst keinen festen Haltpunkt mehr hatte. Der schärfste Gegensatz der Ansicht und Stimmung ging durch die ganze Zeit hindurch. Während die Einen freilich die höchste Befriedigung ihres fleischlichen Sinnes und ihrer weltlichen Interessen in der im Papstthum verweltlichten Kirche fanden und alle ihre Gedanken in ihr aufgehen liessen, drängte sich so Manchen auf verschiedene Weise das ahnungsvolle Bewusstsein auf, dass man auf einem Boden stehe, welcher alle Augenblicke unter den Füssen zu brechen drohe, dass die unter den Völkern gährende Aufregung, die Erbitterung über getäuschte Hoffnungen, den immer nur wieder erneuerten Druck, der Hass und Widerwille gegen die Satzungen der Kirche, die tiefe und allgemeine Verachtung des ganzen geistlichen Standes die Vorzeichen einer unabwendbaren Katastrophe seien, dass die Kirche am Ende ihres Laufes stehe, in den Zeiten des Antichrists [1]. Entweder konnte man also nur in dem Papstthum das schon erschienene Antichristenthum und in ihm das Ende aller Dinge erblicken, oder den einzigen Trost für eine

1) Man vgl. die merkwürdigen Aeusserungen von Zeitgenossen bei Gieseler 2, 4. S. 46. 55 f. 68. 239.

Zukunft der Kirche nur in der Ueberzeugung gewinnen, dass der Fels, auf welchem der Herr seine Kirche zu bauen verheissen hat, nicht derjenige ist, auf welchem die Nachfolger des Apostelfürsten mit einem nur um so tieferen und unheilvolleren Missverständniss, je entschiedener sie diese Worte des Herrn fort und fort durch alle Jahrhunderte hindurch zur Begründung aller ihrer Ansprüche im Munde führten, ihre Kirche errichtet und zu einem solchen Gebäude aufgeführt hatten.

Was ist demnach, wenn man den ganzen Entwicklungsgang der Geschichte des Papstthums in einem Blicke zusammenfasst, das Resultat am Schlusse der Periode des Mittelalters? Man könnte sogar mit einem Worte sagen: das gerade Gegentheil dessen, worauf auf der höchsten Stufe der päpstlichen Machtentwicklung das grösste Streben gerichtet war, statt der absoluten Herrschaft, auf die alles hinzielte, der unbedingten Unterordnung der Völker und Individuen unter das Eine geistliche Haupt, eine nur um so grössere Freiheit und Selbstständigkeit im nationalen und politischen, wie im religiösen und geistigen Leben der Völker. So stolz und gebieterisch die päpstliche Macht ihr Haupt über die ganze, zu ihren Füssen liegende christliche Welt erhebt, mit so kühnem Vertrauen ihr hierarchisches Gebäude nach so vielen bestandenen Gefahren und abgewehrten Angriffen auch allen Stürmen der Zukunft trotzen zu können scheint, so durchwühlt und untergraben ist der Boden, auf welchem es steht, nach allen Richtungen. Ist doch schon während des ganzen Verlaufs der Periode wahrzunehmen, wie der päpstliche Absolutismus eine Reaction hervorruft, in deren Folge er in das gerade Gegentheil des von den Päpsten beabsichtigten Erfolgs umschlägt. Grössere Triumphe hat im Kampf mit der weltlichen Macht kein Papst errungen wie Innocenz III., kein weltlicher Fürst durch die Bannstrahlen des päpstlichen Interdict seine grössere Demüthigung erlitten, als der zum Vasallen der römischen Kirche und den päpstlichen Machtgeboten völlig dienstbar gewordene König Johann von England, und doch stammen aus derselben Periode der tiefsten Schmach die in Urkunden verbrieften grossen Freiheitsrechte der englischen Nation, die von den in demselben Interesse gegen Papst und König verbundenen englischen Baronen und Bischöfen errungen, in der Magna Charta die bleibende Grundlage der freiesten Staatsverfassung geworden sind, und schon

damals am meisten dazu beitrugen, dass den maasslosen Bedrückungen, zu welchen der päpstliche Herrscher sich in England vor allen andern Ländern berechtigt glaubte, ein um so kräftigerer Widerstand entgegentrat. Nicht anders war es in Frankreich, wo an dem Absolutismus der berüchtigten Bullen des Papstes Bonifacius VIII. das französische Nationalbewusstsein in der Einheit und gleichen Berechtigung der sämmtlichen Stände einen um so energischeren Aufschwung nahm, und auf lange Zeit an der Erniedrigung und Knechtschaft des Papstthums aller Welt sich vor Augen stellte, wie machtlos es ist, sobald Völker und Fürsten in demselben Interesse einig sind. Und wenn in Deutschland der päpstliche Absolutismus die freiere Entwicklung des nationalen und politischen Lebens nicht ebenso zur unmittelbaren Folge gehabt hat, so stellt sich dagegen in der durch den Sturz der Hohenstaufen befriedigten päpstlichen Rachelust um so anschaulicher der fatale Wendepunkt dar, von welchem an das päpstliche System, wie sich von Schritt zu Schritt verfolgen lässt, mit unabwendbarer Nothwendigkeit der Katastrophe seiner Auflösung entgegenging. So haben überhaupt alle Fortschritte, je grösser sie ihrem äussern Umfang nach waren, es innerlich nur um so mehr entkräftet; in allen Erfolgen und Triumphen, die es errang, standen mit verstärkter Macht dieselben Feinde wieder auf, auf deren Unterdrückung es am meisten bedacht war, und gegen die es in stetem Kampf mit allen seinen geistlichen und materiellen Waffen je länger je weniger vermochte. Bedenkt man den allgemeinen grossen Umschwung der Zeit am Ende des Mittelalters, alle jene Elemente der Bildung und Aufklärung eines unendlich erweiterten Ideenkreises, einer völlig veränderten Weltanschauung, welche unwiderstehliche, über alles übergreifende Macht stellt sich dem Papstthum entgegen, welche Geister der verschiedensten Art scheinen sich überall gegen das höchste geistliche Haupt verschworen zu haben! Während es selbst im ironischen Wahn der Selbsttäuschung noch auf der Höhe seines Absolutismus zu stehen schien und die Zügel des Weltregiments noch in fester Hand zu halten glaubte, waren sie ihm schon entfallen und es war auf eine Stufe herabgekommen, auf welcher es als ein blos vermittelndes Moment einer Weltentwicklungsperiode nur dazu dagewesen zu sein schien, um im Conflikt mit den Mächten der Zeit sich an sich selbst zu zerreiben und, als seine Zeit vorüber war, in eine

Nacht der Vergangenheit zurückzufallen, aus welcher es nie mehr zu neuem Leben erstehen kann.

2. Das Papstthum auf der Höhe seiner Macht.

Das Papstthum realisirte in dieser Periode die absolute Idee seiner Macht, soweit es nur immer möglich war, sowohl in geistlicher als weltlicher Beziehung. Nach diesen beiden Seiten ist der Absolutismus des Papstthums zu betrachten. Wie sich in dem Papst als dem Einen und allgemeinen Bischof die ganze geistliche Macht der Kirche vereinigte, so sollte auch alle weltliche Macht nur in der Abhängigkeit vom Papst bestehen. Da die Spitze der weltlichen Macht das Kaiserthum ist, so stellt sich die Realisirung der Idee des Papstthums nach dieser Seite hin in dem Verhältniss des Papstthums zum Kaiserthum dar. Hier musste vor allem ein sehr bedeutender Schritt geschehen, wenn das Papstthum seinem Ziel näher kommen sollte. Blickt man zurück, so war unter den Ottonen uud noch unter Heinrich III. das Verhältniss zwischen Papst und Kaiser so, dass der Papst dem Kaiser den Eid der Treue leistete, dass der Kaiser Patricius der Stadt Rom war, oder einen Patricius einsetzte, dass der Kaiser die Schirmvogtei der römischen Kirche, das höchste Imperium, die höchste Gerichtsbarkeit hatte, dass er die Papstwahlen, wenn nicht immer selbst vollzog, doch beaufsichtigte und leitete, und dass er, wenn vom Papst und vom römischen Volk der Eid der Treue geleistet war, die Besitzungen der römischen Kirche bestätigte. Das Papstthum von diesem Abhängigkeitsverhältniss zu befreien, war der Zweck des Decrets, das Nicolaus II. in Betreff der Papstwahl gab. Der deutschen Krone sollte von ihrem alten Recht nur so viel vorbehalten sein, als der Papst Heinrich IV., als dem *futurus imperator*, und dessen Nachfolgern persönlich zugestehen wollte. Diess hatte so wenig zu bedeuten, dass noch unter Heinrich IV. die Verordnung Nicolaus II. von der streng kirchlichen Partei aus dem Grunde für nichtig erklärt wurde, weil, wenn es sich wirklich mit ihr so verhielte, Nicolaus nur aus menschlicher Thorheit zugegeben haben würde, was eine an sich mit der Würde der Kirche unverträgliche Beeinträchtigung wäre [1]. Von einer Bestätigung der Papstwahl durch die

1) Vgl. Gieseler a. a. O. 2, 2. S. 34 f.

deutsche Krone ist daher nur noch bei der Wahl Gregor's VII. die Rede [1]), während dagegen nicht nur die Abhängigkeit des Kaiserthums vom Papstthum darin feststand, dass die Kaiserkrone nur aus der Hand des Papstes empfangen werden konnte, sondern auch diesem Verhältniss von den Päpsten eine so viel möglich intensive Bedeutung gegeben wurde. Wie Gregor VII. sich überhaupt das Verhältniss aller weltlichen Reiche zum apostolischen Stuhl nur als ein Lehensverhältniss denken konnte, so sollte auch der Kaiser der Vasalle des heiligen Petrus sein. Der Eid, welchen Heinrich V. bei seiner Kaiserkrönung im Jahr 1111 Paschalis II. leistete, war ein Vasalleneid, und auch sonst legten es die Päpste recht absichtlich darauf an, das Kaiserthum als ein Lehen des Papstthums erscheinen zu lassen. Wie wenig sie aber mit dieser Ansicht durchzudringen vermochten, beweisen die kräftigen Protestationen, die zu verschiedenen Zeiten von der deutschen Nation dagegen erhoben wurden; selbst Innocenz III. konnte seine Ansprüche nur auf das beschränken, was sich ihm als allgemeine Rechtstheorie aus dem dem Papstthum unstreitig zustehenden Act der Kaiserkrönung zu ergeben schien, wobei auch noch zur Unterstützung an die angebliche Thatsache erinnert wurde, dass der Papst das Kaiserthum von

1) Als, sogleich nach Alexanders II. Tod, Gregor ohne Anfragen bei dem deutschen König gewählt und desshalb ein deutscher Gesandter in Rom erschienen war, erklärte Gregor nach Lambert von Hersfeld (Monum. Germ. hist. 5, S. 194), es sei ihm die hohe Würde von den Römern wider seinen Willen aufgenöthigt worden; so weit jedoch lasse er sich nicht zwingen, dass er einwillige, die Weihe als Papst zu empfangen, ehe sowohl der deutsche König als die Reichsfürsten ihre Einwilligung durch unzweifelhafte Urkunden zu erkennen gegeben haben würden; er verschiebe daher die Weihe, bis ihm der Wille des Königs bekannt sei. Mit Recht behauptet Gfrörer Greg. VII. 2. S. 63, es lasse sich nicht denken, dass Gregor so gehandelt haben würde, wenn er nicht die gesetzlich bestehende Verpflichtung dazu gehabt habe. Gfrörer vermuthet daher, der Erzbischof Hanno von Köln habe die Wiederherstellung des der deutschen Krone zustehenden, aber ihr von Nicolaus II. noch kurz vor seinem Tode entzogenen Rechts, Papstwahlen zu verwerfen, auf der Synode zu Mantua im Jahr 1064 durchgesetzt. Auf dem römischen Concil vom Jahr 1061, dessen Acten nicht auf uns gekommen, seien die Bestimmungen des Concils vom Jahr 1059, welche das Vorrecht Heinrichs IV. und der deutschen Krone bei der Papstwahl anerkannten, nicht blos abgeändert, geschwächt oder verdunkelt, sondern förmlich abgethan worden. A. a. O. 1. S. 633 f.

den Griechen auf die Deutschen übergetragen habe. Der lange Streit hatte nur das Resultat, dass, wie zuerst das Papstthum seiner Abhängigkeit vom Kaiserthum sich entwand, so auch das Kaiserthum dem Papstthum gegenüber eine mehr und mehr selbstständige Stellung gewann. Wie sich aber die Päpste eigentlich dieses Verhältniss gedacht wissen wollten, sprach sich auch in ihrer veränderten Ansicht von der *Donatio Constantini* aus. Welcher Umschwung war es gegen eine Zeit, in welcher die Päpste froh genug waren, was sie selbst von weltlicher Macht besassen als ein Geschenk Constantin's empfangen zu haben, wenn sie in der Folge alle weltliche Macht als einen Ausfluss ihrer geistlichen betrachteten! Auf diesen höchsten Standpunkt stellte sich Innocenz IV. mit der Behauptung, nur irrig sage man, Constantin habe dem römischen Stuhl weltliche Gewalt gegeben, da ihm diese doch naturgemäss und unbedingt schon von Christus, dem wahren König und Priester in der Ordnung Melchisedeks, verliehen worden sei. Nicht blos eine priesterliche, sondern auch eine königliche Herrschaft habe Christus gegründet und dem h. Petrus zugleich die Schlüssel des irdischen und himmlischen Reichs gegeben, wie durch die Mehrheit der Schlüssel angemessen und augenfällig angezeigt werde. Die Tyrannei, die gesetz- und haltungslose Regierung, welche früher in der Welt allgemeiner Gebrauch war, habe Constantin in die Hände der Kirche niedergelegt und, was er mit Unrecht besass und übte, sodann aus der ächten Quelle als ehrenvolle Gabe zurückempfangen. Auch die Gewalt des Schwertes sei bei der Kirche, sie stamme von ihr, sie übergebe es dem Kaiser bei dessen Krönung, damit er gesetzlichen Gebrauch davon mache und sie vertheidige, sie habe das Recht, ihm zu gebieten, stecke dein Schwert in die Scheide (Luc. 22, 38). Die weltliche Macht ist somit nur soweit eine gesetzliche, als die weltlichen Fürsten selbst diese Abhängigkeit anerkennen, und ihr Reich als ein vom Papst empfangenes Lehen betrachten. Abgesehen davon, hat die weltliche Macht den niedrigsten und ungöttlichsten Ursprung. Sie ist nur daraus entstanden, dass Einzelne durch Raub und Mord sich als Gewalthaber und Tyrannen aufwarfen [1]. Zu einer gesetzlichen der göttlichen Weltordnung

1) Wie diess namentlich die Ansicht Gregor's VII. war. Vgl. Gfrörer a. a. O. S. 405. Das älteste Königthum entstand durch den Jäger Nimrod,

angemessenen Form der Existenz werden die weltlichen Reiche erst dadurch, dass ihre Herrscher der geistlichen Macht sich unterordnen, und so von ihr als rechtmässigen Besitz zurückerhalten, was ohne diese Unterordnung nur ein mit Unrecht erworbenes Gut wäre. Eben diess sollte nun der eigentliche Sinn der *Donatio Constantini* sein. Stehen so beide Mächte, die eine zwar in der Unterordnung unter die andere, aber beide auf gleiche Weise von Gott geordnet, neben einander, so kann man sie nach dem schon von Gregor VII. gebrauchten und besonders von Innocenz III. weiter ausgeführten Bild mit den beiden Himmelslichtern, Sonne und Mond vergleichen, in welchen das fleischliche Auge die Schönheit der Welt anschaut. Wie Gott der Schöpfer der Welt, sagt Innocenz (Ep. 1, 401), am Firmament des Himmels zwei grosse Lichter aufgestellt hat, ein grösseres zur Herrschaft des Tags, ein kleineres zur Herrschaft der Nacht, so stehen auch am Firmament der allgemeinen Kirche, die der Himmel heisst, zwei grosse Gewalten, eine grössere, die gleichsam die Herrschaft über die Seelen des Tages führt, eine kleinere, die gleichsam den Leibern der Nacht vorsteht, die priesterliche und die königliche Macht. Wie aber der Mond sein Licht von der Sonne borgt, und ihr in Hinsicht der Quantität und Qualität, des Standes und der Wirkung nachsteht, so borgt die königliche Gewalt von der priesterlichen Autorität den Glanz ihrer Würde. Der geistlichen Macht sollte immer die absolute Superiorität über die weltliche gesichert bleiben. Beide unterscheiden sich nicht blos wie Seele und Leib, Himmlisches und Irdisches, Tag und Nacht, sondern auch wie Allgemeines und Particuläres. Die weltlichen Herrscher haben nur einzelne Reiche, Petrus aber oder der Papst steht als Vicarius dessen, welchem die ganze Welt gehört, an der Spitze von allem. Als Vicarius Christi ist er die Einheit der geistlichen und der weltlichen Macht, wie auch Christus beides zugleich ist, sowohl König als Priester. Und wie das Priesterthum den Vorrang der Würde hat, so geht es auch dem Alter nach vor. Beide, Königthum und Priesterthum, sind im Volke Gottes gestiftet worden, aber das Priesterthum durch göttliche Anordnung, das Königthum durch menschliche Gewaltthätig-

---

der seine Mitbrüder unterdrückte und bis auf den heutigen Tag bewähren sich die meisten Fürsten als ächte Söhne dieses ihres Ahns.

keit. Die absolute Erhabenheit der geistlichen Macht über der weltlichen wurde nie bestritten, die Frage war aber jetzt, welche praktische Folgerungen daraus gezogen werden können, wobei demnach doch wieder faktisch anerkannt werden musste, dass die weltliche Macht in ihrer Unterordnung unter die geistliche ihr auch wieder mit gleicher Berechtigung gegenüberstehe. Eben diess ist es ja, was sich immer wieder als Resultat des Streits auf allen Hauptpunkten herausstellt, auf welchen beide Mächte mit einander in Conflict kommen, wie gleich anfangs im Investiturstreit, bei dem Streit Friedrichs I. mit Hadrian über den Ausdruck *beneficia conferre* und zuletzt am meisten in dem Streit zwischen Bonifacius VIII. und Philipp. Auch an den Beschluss der deutschen Fürsten vom Jahr 1338 ist zu erinnern. Allen Ansprüchen des Papstthums gegenüber behauptete sich die weltliche Macht auch in ihrer Spitze im Kaiserthum nur um so entschiedener in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit.

Was der Papst der Kirche gegenüber sein sollte, hatte schon der falsche Isidor in dem Ausdruck zusammengefasst, er sei *episcopus universalis ecclesiae.* Die weitere Entwicklung konnte nur darin bestehen, dass dieser Ausdruck zur Wahrheit wurde, der Papst auch in der Wirklichkeit der Eine Bischof war, so dass alle Bischöfe nur durch seine Vermittlung und Auctorität oder nur an seiner Stelle ihr bischöfliches Amt verwalteten. Es ist aus der Geschichte des Papstthums bekannt, wie die Päpste alle Rechte der Provincialkirchen an sich rissen und statt in den Bischöfen die Gleichheit der Würde anzuerkennen, die Selbstständigkeit der bischöflichen Gewalt im Grunde völlig vernichteten. Sprach man zwar auch schon früher davon, dass bei der *plenitudo apostolicae potestatis* alle andern Bischöfe, jeder in seinem Theil, nur *in partem sollicitudinis* berufen seien, so hatte diess jetzt, nachdem das Papstthum die absolute Idee seiner Macht in einem so weiten Umfang realisirt hatte, eine ganz andere, weit reellere Bedeutung. Es stand nicht blos in der Theorie, auch in der Wirklichkeit fest, dass jede geistliche Gewalt nur ein Ausfluss der absoluten Macht des Papstthums sei, zu welchem alle Bischöfe in einem so schlechthinigen Verhältniss der Abhängigkeit stehen, dass sie sich nur als Organe und Stellvertreter des Papstes zu betrachten haben. Gregor VII. trug auch auf dieses Verhältniss die Lehensform über, indem er

zuerst es einführte, dass alle Metropoliten einen eigentlichen Vasalleneid dem Papst ablegen mussten. Als der allgemeine Bischof der Kirche, der in allen andern Bischöfen nur sich selbst wieder darstellt, ist der Papst nicht nur der alleinige Gesetzgeber der Kirche, sondern er hat auch das absoluteste Recht zu lösen und zu binden; alle wichtigern Absolutions- und Dispensationsfälle sind ausdrücklich ihm vorbehalten, und wie er überall entweder in eigener Person, oder durch seine Legaten einzuschreiten berechtigt ist, so kann auch alles auf dem Wege der Appellation zu ihm gelangen, um durch seinen Ausspruch entschieden zu werden. Welche geringe Bedeutung die Bischöfe neben dem Papst hatten, stellte sich insbesondere auch auf den allgemeinen, unter dem Vorsitz des Papstes selbst gehaltenen Kirchenversammlungen heraus. Sie erscheinen auf ihnen nicht als mitberathend und mitbeschliessend, sondern sind eigentlich nur dazu da, die Beschlüsse und Befehle des Papstes zu vernehmen. Seit Innocenz III. wurde von ihrer Mitwirkung zu den Synodalbeschlüssen die bezeichnende Formel gebraucht: *sacro approbante concilio*, oder *sacro praesente concilio*. Mit dieser letztern Formel wurde z. B. von Innocenz IV. auf der Synode zu Lyon im Jahr 1245 das Absetzungsurtheil über den Kaiser Friedrich II. ausgesprochen. Wozu wurden also noch Kirchenversammlungen gehalten, wenn die Thätigkeit der Bischöfe auf ihnen zu einem solchen Schattenbild herabgesunken war? Kirchenversammlungen waren es nun aber auch, wo der Absolutismus des Papstthums zuerst auf eine Schranke stiess, an welcher seine Macht sich brach. Die grossen Reformationssynoden zu Constanz und Basel stellten in dem Grundsatz, dass eine allgemeine Kirchenversammlung als die vollkommenste Repräsentation der allgemeinen Kirche über dem Papst stehe, das Princip eines neuen von dem bisherigen völlig verschiedenen Systems auf, in welchem das Papstthum auf dieselbe Weise der Kirche untergeordnet wurde, wie dagegen auf dem Standpunkt des andern Systems die Kirche in dem Papstthum völlig aufgieng. Wenn auch jener Grundsatz nicht aufgestellt werden konnte, ohne den entschiedensten Widerspruch und Gegensatz hervorzurufen, so hatte er doch an sich eine so grosse Bedeutung und eine so unmittelbar einleuchtende Wahrheit, dass er nie widerlegt und für ungültig erklärt werden konnte. Die Folge war nur, dass jetzt die Kirche in sich selbst getheilt war,

zwei völlig verschiedene, den durchgreifendsten Gegensatz bildende Systeme einander gegenüberstanden und sich so sehr das Gleichgewicht hielten, dass man von dem einen System immer wieder zu dem andern getrieben wurde und die Kirche durch diesen Gegensatz in dem Zustand eines innern Zwiespalts mit sich selbst sich befand, aus welchem sie nicht mehr herauskommen konnte. Hatte in dem einen der beiden Systeme der Absolutismus des Papstthums einen Punkt erreicht, auf welchem er in seiner Spitze in sich selbst wieder zerfiel und auf den Punkt wieder zurückführte, von welchem die Entwicklung des Papstthums selbst erst ausgegangen war, so liess dagegen das andere immer wieder einen Punkt in sich offen, auf welchem nach der Natur der Sache und durch die Macht der in der Wirklichkeit gegebenen Verhältnisse die ganze bisherige Entwicklung der Kirche die Einheit eines in sich abgeschlossenen Systems zuletzt doch nur in dem Papstthum zu finden schien. Da wir demnach auf dem Punkte stehen, auf welchem die bisherige Entwicklung der Kirche so weit fortgeschritten ist, dass sich nicht nur das Ganze übersehen lässt, sondern ebendarin auch von selbst die Aufgabe liegt, aus dem Resultat, zu welchem es führte, den ganzen bisherigen Entwicklungsgang in seiner nothwendigen Consequenz und ebendamit auch in seinem wahren Charakter zu begreifen, so sind die Hauptmomente, auf welchen die beiden Systeme in ihrem Gegensatz zu einander beruhen, hier noch genauer in's Auge zu fassen.

In dem einen der beiden Systeme handelt es sich nicht blos um den Absolutismus des Papstthums, sondern auch um die Person des Papstes, in welcher es allein in seiner concreten Erscheinung sich darstellen kann; es fragt sich daher, welche Begriffe man mit der Person des Papstes verband, um in ihr das Papstthum selbst in seiner absoluten Macht anzuschauen. Die höchste Bedeutung hatte das Papstthum bisher darin, dass sich die Päpste als die Nachfolger und Stellvertreter des Apostels Petrus betrachteten. Die im Evangelium von Christus zu dem Apostel Petrus gesprochenen Worte galten ihnen sosehr als die Stiftungsurkunde des Papstthums und die prinzipielle Quelle ihrer päpstlichen Auctorität, dass sie dieselben fort und fort im Munde führten und alle ihre Ansprüche mit ihnen begründeten. Je unmittelbarer sie sich mit dem Apostel Petrus identificirten, um so selbstgewisser und energischer sprach sich in

ihnen das göttliche Bewusstsein aus, mit welchem sie sich an die Spitze des Regiments der ganzen Kirche stellten, und Gregor VII. wusste sich so unmittelbar Eins mit dem Apostel Petrus, dass er bei allem, was er als Papst that, ihn als das eigentlich in ihm handelnde, selbst die empfangenen Briefe in ihm lesende und die mündlich ertheilten Nachrichten vernehmende Subjekt sich dachte. Da aber Petrus, so hoch er stand, doch nur ein Mensch war, so genügte es den Päpsten auf dem Gipfel ihrer Macht nicht mehr, in sich nur die Stellvertreter eines Menschen zu sehen. Zwar haben selbst noch Päpste, wie Gregor VII. und Alexander III., sich ohne Bedenken einen *Vicarius Petri* genannt; Innocenz III. aber, der überall das System auf seinen höchsten Begriff und Ausdruck zu bringen suchte, machte aus dem *Vicarius Petri* einen *Vicarius Dei* oder *Christi*. Der höchste Pontifex schien ihm nicht der Stellvertreter eines blossen Menschen, sondern nur der wahre Stellvertreter des wahren Gottes zu sein. Nachfolger des Apostelfürsten seien zwar die Päpste, aber nicht *Vicarii* eines Apostels oder Menschen, sondern nur Jesu Christi. Was also der Papst thut, thut er nicht als Mensch, sondern als Gott, man kann, wenn er ein göttlich geheiligtes Band löst, nicht den Spruch entgegenhalten: was Gott verbunden hat, dürfe der Mensch nicht trennen, er trennt nicht als Mensch, sondern als Gott. In den Glossen zu der Dekretalen-Sammlung Gregors IX. wird diess weiter so erläutert: der Papst habe ein *coeleste arbitrium,* er könne die Natur der Dinge ändern, substanzielle Eigenschaften von dem Einen auf etwas Anderes übertragen, aus Nichts Etwas, aus Unrecht Recht machen, bei dem, was er wolle, gelte *pro ratione voluntas,* und niemand könne ihn fragen, warum er diess oder jenes thue. Daher steht er so absolut über den Gesetzen als der Herr der Gesetze, dass er für sich selbst nicht an sie gebunden ist, und nach freier Willkür Andere von den Gesetzen, von den Gelübden und Eiden dispensiren kann. Als immanente persönliche Eigenschaft wurde aus dem göttlichen Charakter des Papstes das Attribut der Infallibilität abgeleitet, das jedoch auf dem Grunde der Stelle Luc. 22, 32 nur darin bestehen sollte, dass, wie bisher auf dem apostolischen Stuhl kein Häretiker gewesen sei, so überhaupt der Papst als solcher in allen Sachen des Glaubens keinem Irrthum unterworfen sein könne [1].

1) Vgl. Gieseler a. a. O. 2, 2. S. 228 f. Ist der Papst der unmittel-

In der Infallibilität des Papstes hat der Absolutismus des Papstthums seine höchste persönliche Spitze. Das Höchste, was von einem menschlichen Individuum gesagt werden kann, ist, dass seine Aussprüche als der unmittelbare Ausdruck der absoluten göttlichen Wahrheit anzusehen sind. Hier ist aber auch der Punkt, wo der Absolutismus des Papstthums seine Schranke in sich selbst hatte. Um die Infallibilität als eine nothwendige Eigenschaft des Papstes darzuthun, mussten Vertheidiger des Papalsystems, wie diejenigen, die es am Ende der Periode gegen die schon bestehende Auctorität des Conciliensystems zu rechtfertigen suchten [1], von der Person des Papstes doch wieder auf die allgemeine Kirche zurückgehen. Der Papst hat diesem System zufolge definitiv zu bestimmen, was in Sachen des Glaubens gelten soll oder nicht. Um aber zu beweisen, dass der Papst weniger irren könne, als die *communitas ecclesiae* ohne den Papst, konnte man sich nur darauf berufen, dass ein Irrthum des Papstes in der Bestimmung von Glaubenssätzen ein Irrthum der ganzen Kirche wäre. Da es nun aber unmöglich sei, dass die allgemeine Kirche in Sachen des Glaubens irre, so sei es unmöglich, dass der Papst als definitive Glaubensauctorität irre. Er ist also bei einem solchen Urtheil *rectissimus propter*

---

bare Stellvertreter Gottes, so müssen unstreitig auch seine Aussprüche und Entscheidungen der Ausdruck der höchsten Wahrheit sein. Zu welchen Absurditäten diese Steigerung der Person des Papstes führte, zeigt der Satz, welchen der Augustinermönch Augustinus Triumphus in seiner Summa de potestate ecclesiastica (Gies. 2, 3. S. 42) aufstellte, dass vom Papst nicht an Gott appellirt werden könne. Da man nur vom geringeren Richter an den höhern appelliren könne, niemand aber *major se ipso* ist, so könne vom Papst nicht an Gott appellirt werden, weil ja der Papst selbst schon Gott ist, *quia unum consistorium est ipsius Papae et ipsius Dei*, *cujus consistorii claviger et ostiarius est ipse Papa* (Gies. 2, 3. S. 102). Man kann dabei nur sagen, wie falsch müssen die Prämissen sein, aus welchen solche Consequenzen, wie man nicht läugnen kann, mit logischer Richtigkeit gezogen werden! Neben Aug. Triumphus gab auch der päpstliche Pönitentiar und Bischof von Silva Alvarus Pelagius in seinen zwei Büchern de planctu ecclesiae zwischen 1330 und 40 eine Darstellung des Systems der päpstlichen Monarchie. Seine Theorie ist zwar etwas gemässigter als die des Aug. Triumphus, aber auch er rechnet zum Wesen der Kirche, dass sie sowohl die weltliche als die priesterliche Gewalt in sich begreift und die erstere unter der Gerichtsbarkeit der letztern steht. Vgl. Schwab, Joh. Gerson S. 23 f.

1) Vgl. Gieseler 2, 4. S. 217 f.

assistentiam Spiritus sancti [1]. Eben diess ist aber auch der Gesichtspunkt, von welchem aus die Männer argumentirten, die als die Häupter der Reformationssynoden zu Constanz und Basel, wie namentlich der Kanzler Gerson und der Cardinal Nicolaus von Cusa, das Conciliensystem im Gegensatz zu dem Papalsystem zuerst begründeten. Das Hauptargument war immer, dass das Persönliche dem Allgemeinen sich unterordnen muss, nur von dem Allgemeinen als unbestreitbare Wahrheit ausgesagt werden kann, was von einer einzelnen Person prädicirt sich thatsächlich und augenscheinlich widerlegt. Es lasse sich nicht bezweifeln, dass der Papst für sich sündigen und seine Gewalt zur Zerstörung der Kirche gebrauchen könne; auch das Collegium der Cardinäle, das dem Papst als aristokratische *communitas* beigegeben sei, stehe nicht so fest in der Gnade und im Glauben, dass nicht auch bei ihm dasselbe stattfinden könne. Da nun aber doch von Christus als dem besten Gesetzgeber eine unfehlbare Regel gegeben sein muss, durch welche allen Missbräuchen der Gewalt begegnet und abgeholfen werden kann, so kann diese Regel nur die Kirche oder ein allgemeines Concil sein. Daraus folgt von selbst, dass die allgemeinen Concilien über dem Papst stehen, der Papst ihnen gehorchen und sich von ihnen zurechtweisen lassen muss, ja nöthigenfalls sogar abgesetzt werden kann. Die gesetzgebende und regierende Gewalt kommt an sich nur der allgemeinen Kirche zu, der Papst ist, wenn auch *caput*, doch nur *caput ministeriale ecclesiae,* er ist alles, was er ist, nur in seiner Einheit mit der Kirche. Daher der von den Reformationssynoden mit so grossem Nachdruck geltend gemachte Grundsatz, dass in allen Fällen, in welchen der Papst aus seiner Einheit mit der Kirche heraustritt und nicht im Sinne der Kirche handelt, von dem Papst an ein allgemeines Concil appellirt werden kann. Auch auf den Primat des Apostels Petrus kann man sich nicht für das Papalsystem gegen das Conciliensystem berufen. Petrus stand nicht über, sondern in der Kirche, als Haupt der Apostel und der Kirche war er doch nur ein Glied der Kirche. Die Fülle der päpstlichen Gewalt ist nicht dem Petrus als Petrus, sondern der allgemeinen Kirche gegeben; als er die Schlüssel empfing, hat viel-

1) Gieseler a. a. O. S. 228. Er ist infallibel, aber nur sofern von ihm persönlich prädicirt wird, was an sich eine wesentliche immanente Eigenschaft der Kirche ist.

mehr die ganze Kirche in ihm und durch ihn sie in Empfang genommen, er führt sie nur, weil die Kirche als solche, in der Gesammtheit ihrer Mitglieder, sie nicht selbst führen kann; dass sie aber Christus ihm nur im Namen der Kirche gegeben hat, erhellt auch daraus, dass dieselbe Gewalt, die er in den Schlüsseln hat, auch den übrigen Aposteln verliehen worden ist (Joh. 20). Hiemit ist auch das Verhältniss bezeichnet, in welchem der Papst zu den Bischöfen steht. Da auch die übrigen Apostel die Macht zu lösen und zu binden, die unmittelbar von Christus kommt, so gut wie Petrus erhalten haben, so stehen sie ihm in der geistlichen Amtsgewalt vollkommen gleich. Während also das Papalsystem den Papst so absolut über alle andere Bischöfe stellt, dass deren Gewalt und Jurisdiction nur ein Ausfluss aus der seinigen ist, hält dagegen das Conciliensystem daran fest, dass alle Bischöfe mit dem Papst auf demselben gemeinsamen Grunde stehen, und dieselbe Berechtigung mit ihm haben. Was Petrus vor den andern Aposteln voraus hatte, war nur ein äusserer Vorzug und das Mittel, die Zwecke der Kirche um so leichter auszuführen [1]. Der Unterschied der beiden Systeme beruht in letzter Beziehung auf dem Verhältniss des Allgemeinen und Besondern. Das Papalsystem trägt absolute Eigenschaften, die mit den natürlichen Schranken jeder menschlichen Persönlichkeit und Individualität schlechthin unvereinbar sind, auf einzelne bestimmte Individuen über, das Conciliensystem nimmt das, was auf diese Weise aus der natürlichen Ordnung herausgetreten, die Bedeutung des Allgemeinen an sich gerissen und sich in Gegensatz zu demselben gesetzt hat, in die höhere Einheit des

1) Die Hauptschrift hierüber ist die von Gerson während der Synode zu Pisa, auf welcher er nicht selbst zugegen war, geschriebene Abhandlung de auferibilitate papae ab ecclesia, in welcher er seine schon bisher ausgesprochenen Grundsätze genauer bestimmte und weiter begründete. Er berief sich für seine Theorie hauptsächlich auch auf die Auctorität des Aristoteles, nach welchem jede Communität das Recht hat, ihren Fürsten zurechtzuweisen und, wenn er sich unverbesserlich zeigt, zu entsetzen. Dass die dieselben Grundsätze enthaltende, aber in der Unterordnung des Papstes unter die Kirche viel weiter gehende und die Machtfülle des Papstes nur als ein geschichtliches Product auffassende Schrift de modis uniendi ac reformandi ecclesiam, nicht von Gerson ist, sondern höchst wahrscheinlich von dem Prof. und Benedictinerabt Andreas von Randulf hat Schwab a. a. O. S. 482 f. sehr evident nachgewiesen.

Allgemeinen wieder zurück. Der Papst steht unter der Kirche, er verhält sich zu ihr, wie das Einzelne und Besondere zum Allgemeinen, alles Absolute, das der Papst für sich in Anspruch genommen hat, kommt nur der Kirche zu, sie also allein, nicht der Papst, hat das Attribut der Unfehlbarkeit. Von selbst versteht sich, dass, nachdem die geistliche Macht des Papstes in diese Grenzen zurückgeführt ist, sie auch der weltlichen Macht gegenüber nicht mehr dieselbe Bedeutung hat. Dass der Papst in allen weltlichen Dingen nichts zu befehlen hat, die weltliche Macht von der geistlichen unabhängig ist, ist einer der Hauptsätze des Conciliensystems.

Das Conciliensystem hat so betrachtet sosehr die in der Natur der Sache selbst liegende Wahrheit auf seiner Seite, dass man kaum begreift, wie das Papalsystem sich noch länger behaupten konnte, nachdem sein Gegensatz auf den Reformationssynoden mit so entschiedenem Uebergewicht hervorgetreten war. Demungeachtet war diess der Gang der Geschichte und muss demnach auch seinen natürlichen Grund haben; er kann nur darin gefunden werden, dass das hierarchische System in seiner von Anfang an genommenen Richtung einen so tief in ihm begründeten Zug zur Einheit hatte, dass das Papstthum nicht nur als nothwendige Folge aus ihm hervorgieng, sondern auch dann, als der päpstliche Absolutismus mit sich selbst in Widerspruch gerieth und sich in sich selbst aufhob, nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte. Das monarchische Papstthum war einmal da und mit dem ganzen Organismus der Kirche so fest verwachsen, dass es nach allen Niederlagen nur bestritten, aber nicht besiegt werden konnte. Aber auch dem andern System konnte, nachdem man sich seiner innern Wahrheit mit so klaren Gründen bewusst geworden war, seine Bedeutung nicht mehr genommen werden. Daher befand sich die Kirche am Schlusse der Periode durch den Gegensatz der beiden Systeme in einem Zustand der Auflösung, die alten Formen bestanden fort, aber man hatte den Glauben an sie verloren, und die bessern Grundsätze, deren man sich bewusst geworden war, hatten nicht Kraft und Stärke genug, um sich praktisch zu verwirklichen. Sie erweckten nur das Bewusstsein eines Bedürfnisses, für welches die Kirche sich selbst keine Hülfe zu geben wusste, zum deutlichen Beweis, dass diese ganze Form der kirchlichen Entwicklung sich selbst überlebt hatte, und weit über sie zurückgegriffen werden musste, wenn die

Kirche sich aus sich selbst wieder erneuern sollte. Wie war aber diess möglich? Die Kirche befand sich im Widerspruch mit sich selbst, die eigentliche Ursache aber, warum sie sich nicht blos in einem solchen Widerspruch befand, sondern auch aus demselben nicht herauskommen konnte, und immer wieder von der einen Seite desselben auf die andere hinübergetrieben wurde, kann nur darin erkannt werden, dass man sich zwar mit den Consequenzen des herrschenden Systems nicht mehr vertragen konnte, aber sich noch nicht zu der Einsicht der Nothwendigkeit erhoben hatte, um die Consequenzen abzuschneiden, müsse man sich auch der prinzipiellen Prämissen entschlagen, aus welchen diese hervorgiengen. Und solange man in seinem denkenden Bewusstsein sich diess noch nicht klar gemacht hatte, konnte man auch praktisch den Muth nicht haben, mit dem System so gründlich zu brechen, wie diess geschehen musste, um auf immer von ihm loszukommen. Dieser Mangel an logischer Consequenz stellt sich bei keinem der hervorragenden Männer jener Zeit so klar vor Augen, wie gerade bei Gerson. Was halfen alle Argumente, durch welche er den Absolutismus des Papalsystems widerlegte und seine neue entgegengesetzte Theorie begründete, wenn er dabei doch zugleich die Grundvoraussetzung stehen liess, dass der Primat des Papstes eine unmittelbare göttliche Institution sei? [1] Ist er eine solche, so ist der Papst der absolute Herr der Kirche, und man kann nicht mit Gerson zwischen dem Primat an sich und dem Papst als dem Träger desselben so unterscheiden, dass sich beide wie Göttliches und Menschliches, Bleibendes und Vergängliches, Souveränes und Abhängiges zu einander verhalten. Denn wozu wäre der Primat göttlichen Ursprungs und mit übernatürlicher Gewalt unmittelbar von Gott eingesetzt, wenn er nur als abstracte Idee über der Kirche schwebte und nicht in der Ausübung bestimmter Rechte bestände,

1) Vgl. Schwab a. a. O. S. 748: Die Möglichkeit eines Erfolgs konnte nur in der Annahme gewonnen werden, dass der Primat aus dem kirchlichen Leben sich entwickelt habe, d. h. nicht unmittelbar göttliche Institution sei; nur dann schloss das Concil, als die gesammte Kirche repräsentirend, auch die Gewalt des Papstes in sich. Dieser Annahme trat aber Gerson während des ganzen Verlaufs der kirchlichen Bewegung bei jedem Anlass entgegen und sicherte dem Primat bei allen Schranken, die er seiner Machtfülle im Interesse der Kirche zog, auf der Grundlage „göttlichen Rechts" die Möglichkeit, seinen frühern Einfluss wieder zu gewinnen.

durch welche der Papst nicht in und unter der Kirche, sondern nur über ihr steht und ihre volle und freie Regierung so führt, dass er dafür niemand verantwortlich ist als Gott? Wenn man in Ansehung des Papstthums auch nur so viel zugab, wie von Gerson geschehen ist, gab man sich dadurch schon dem Absolutismus des Papstthums gefangen. Noch zur Zeit des Basler Concils hatte die Ansicht, dass der Primat nicht auf göttlicher Institution, sondern auf dem Consens der Kirche ruhe, d. h. eine Frucht kirchlicher Entwicklung sei, selbst an dem Cardinal Nicolaus von Cusa einen bedeutenden Vertreter; je tiefer aber die Identität des Primats mit dem Papstthum in der ganzen geschichtlichen Entwicklung der Kirche und schon in ihrem übernatürlichen Ursprung begründet war, um so mehr hatten die vor allem auf den Primat des Apostels Petrus sich stützenden Gegner der neuen Theorie durch die Consequenz ihrer Behauptungen immer wieder gewonnenes Spiel. Nach den Reformationssynoden war der Dominikaner Johannes de Turrecremata der entschiedenste Gegner der Gerson'schen Theorie [1]. Um den Satz zu widerlegen, dass die Kirche als das Ganze über dem Papst stehe, sprach er sogar der Kirche, dem die Stelle Christi vertretenden Papst gegenüber, die Fähigkeit ab, das Rechtssubject der Jurisdiction zu sein und stellte es als einen Widerspruch gegen die Vernunft und das natürliche Recht dar, dass ein Concil als der Leib über dem Papst als dem Haupte stehe; eine vom Papste unabhängige Macht in der Kirche schien ihm nur eine Zerreissung der Einheit der Kirche zu sein. In Ansehung der weltlichen Gewalt gab er den Zeitverhältnissen nur soviel nach, dass er in dem Papst nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, sofern der Papst das geistliche Hirtenamt auch über die weltlichen Fürsten führt, auch die Spitze der weltlichen Macht erblickte.

Der radicalste Gegensatz gegen das System des päpstlichen Absolutismus ist die Theorie, welche schon zur Zeit des Streits, welchen Ludwig der Baier mit den Päpsten hatte, die beiden Vertheidiger des Kaisers Marsilius von Padua und Johannes de Janduno in der gemeinschaftlich von ihnen verfassten Schrift Defensor pacis aufstellten. Die Auctorität der h. Schrift, die Superiorität der

---

1) Er schrieb *de potestate papali* und *de conciliis* vgl. Schwab a. a. O. S. 749 f.

Concilien und die Souveränität des Staates sind die Instanzen, die dem Primat des Papstes entgegengestellt werden. Die kanonische Schrift allein, und zwar nur die des neuen Gesetzes, enthält das, was zur ewigen Seligkeit zu glauben und zu thun und zu lassen ist, wovon niemand dispensiren kann. Was unbestimmt und zweifelhaft ist, kann nur durch ein allgemeines Concil bestimmt und erklärt werden, und die Berufung eines solchen steht der gesetzgebenden Macht zu, die in der Gesammtheit der Bürger, dem Willen des Volks oder im Staat ihren Ausgangspunkt und das Princip hat, auf welchem sie beruht. Es ist schon der Begriff des Staats, in welchem die absolute Bedeutung der Kirche aufgehoben, das Geistliche dem Weltlichen untergeordnet und eine von der katholischen wesentlich verschiedene, ächt protestantische Rechtsanschauung aufgestellt wird. Was der in der genannten Schrift enthaltenen Theorie noch eine besondere Bedeutung gibt, ist ihre geschichtliche Begründung, der mit sehr richtigem Blick gemachte Versuch, alles, was den päpstlichen Primat über den allgemeinen Episcopat erhebt, in welchem alle Bischöfe dieselbe Würde unmittelbar von Christus haben, als etwas erst in der Folge, durch die Bewilligung der Kaiser, die Anmaassungen und Usurpationen der Päpste, die Zeitverhältnisse überhaupt hinzugekommenes nachzuweisen. Ja selbst darüber taucht hier der erste ernstlicher gemeinte Zweifel auf, ob Petrus auch wirklich in Rom gewesen und als erster Bischof der römischen Gemeinde daselbst gewesen sei; aus der h. Schrift wenigstens lasse sich diess nicht beweisen, aus dieser erhelle nur, dass Paulus in Rom gewesen und in jedem Falle vorzugsweise als erster römischer Bischof anzusehen sei. Auf ganz ähnliche Weise sprach sich auch W. Occam in mehreren Schriften über den Primat des Papstes aus, welchen auch er sich nicht als eine Christus gleiche, sondern nur als eine durch das göttliche und natürliche Recht beschränkte Macht denken konnte, und so wenig schien ihm der Primat auf der Person des Petrus zu beruhen, dass er sogar die Möglichkeit seiner Bestellung zum Haupte der Kirche aus dem Grunde in Zweifel zog, weil ein solcher Primat nur dann stattfinden könne, wenn der Eine, dem sich die Andern unterordnen, sie auch an Tugend überrage; diess sei aber bei Petrus dem Paulus und Johannes gegenüber nicht der Fall gewesen [1].

1) Vgl. Gieseler a. a. O. 2, 3. S. 35 f. Schwab a. a. O. S. 30 f.

Der Absolutismus der Päpste bestand, wie schon bemerkt worden ist, den Bischöfen gegenüber hauptsächlich darin, dass die Päpste auch in den Landeskirchen soviel möglich an die Stelle der Bischöfe traten, sie in der Ausübung ihrer ordentlichen Amtsgewalt auf die vielfachste Weise beschränkten und ihre Selbstständigkeit mehr und mehr schwächten. Die Art, wie diess geschah, ist noch kurz anzugeben. Die Wege, die die Päpste zur Durchführung ihres Absolutismus einschlugen, waren der Hauptgegenstand der in steigendem Maasse gegen das Papstthum erhobenen Klagen und Vorwürfe.

Das Nächste war 1. dass die Päpste alles Wichtigere, das zunächst zur bischöflichen Amtsgewalt gehörte und bisher auch nur ein Gegenstand derselben gewesen war, an sich zogen und die Entscheidung darüber als ein ihnen ausschliesslich zustehendes Recht sich vorbehielten. Unter diesen Gesichtspunkt gehören vor allem die Absolutionen und Dispensationen. Je wichtiger Fälle dieser Art waren, um so mehr galt als Grundsatz, dass nur der Papst absolviren und dispensiren könne. Schwerere Verbrechen verwies man schon zu Anfang der Periode gern nach Rom; so bildete sich die Praxis, dass bestimmte Classen von Verbrechen als *casus Papae reservati* betrachtet wurden, deren mit der Zeit immer mehrere wurden. Man zählte dahin namentlich Incest, Tempelraub, Elternmord, Mord eines Geistlichen u. s. w. Seit Alexander III. sprachen die Päpste auch die Canonisation als ein nur durch die Auctorität der römischen Kirche auszuübendes Recht an. Am meisten wurde jedoch der Kreis der bischöflichen Jurisdiction durch die grosse Ausdehnung beschränkt, welche die Appellationen nach Rom erhielten. Die Päpste machten es als einen Grundsatz des kanonischen Rechts geltend, dass nach ihm nicht blos wie nach dem bürgerlichen Recht *post sententiam*, sondern auch *ante sententiam* appellirt werden könne. Da auf diese Weise in allen und jeden Sachen an den Papst appellirt werden konnte, und je willkommener solche Appellationen in Rom waren, um so leichter durch sie das zu erreichen war, was vor dem ordentlichen Gericht an der strengeren Handhabung des Rechts gescheitert wäre, so lässt sich von selbst denken, welche zahllose Menge von Appellationen nach Rom strömte und wie sehr dadurch die bischöfliche Jurisdiction entkräftet werden musste. Schon Bernhard von Clairvaux beklagt

in einem Schreiben an Innocenz II. vom Jahr 1135 die nachtheiligen Folgen, welche diese Appellationen nach Rom für die kirchliche Disciplin haben: die Gerechtigkeit gehe in der Kirche zu Grunde, die Schlüssel der Kirche werden annullirt, die bischöfliche Auctorität komme in völlige Verachtung. Dieser sittliche Gesichtspunkt ist eine andere höchst wichtige Seite der Sache; bleiben wir aber hier nur bei der Ursache stehen, deren Wirkung diese Folgen waren, so fällt recht klar in die Augen, wie in demselben Verhältniss, in welchem die Päpste um sich griffen und alles an sich zogen, die Bischöfe immer weniger zu bedeuten hatten und wenigstens für ihre amtliche Wirksamkeit zu einer blossen Scheinexistenz herabgesetzt wurden.

Bei den Appellationen durften die Päpste nur annehmen, was ihnen von selbst entgegenkam. Was sich aber nicht auf diesem Wege nach Rom ziehen liess, eigneten sie sich auf einem andern an, indem sie

2. selbst ihre Arme überallhin ausstreckten, um das, worauf sie ein absolutes Recht zu haben glaubten, in ihre Hand zu bringen. Das Mittel, dessen sie sich dazu bedienten, waren ihre Legaten, die ebensosehr und in noch höherem Grade dazu beitrugen, die Selbstständigkeit der Bischöfe zu untergraben und ihre Auctorität völlig in Schatten zu stellen. Es ist bemerkenswerth, wie von demselben Zeitpunkt an, in welchem Gregor VII. schon als Cardinal Hildebrand die päpstliche Politik zu leiten anfing, Legaten hauptsächlich dazu gebraucht wurden, die Zwecke des päpstlichen Absolutismus durchzuführen. Hildebrand selbst reiste öfters als Legate umher. Durch ihn eingeführt wurden die Legaten die kräftigsten Organe des geistlichen Regiments. Mit der ausgedehntesten Vollmacht ausgesandt, gaben sie der sonst in so vielen Fällen nur aus der Ferne wirkenden päpstlichen Auctorität die volle Bedeutung einer überall an Ort und Stelle gegenwärtigen Macht. Sie hielten, wo sie wollten, Synoden, führten den Vorsitz auf ihnen, hatten den Vorrang vor Bischöfen und Erzbischöfen, visitirten die Kirchen, setzten Bischöfe ab, vergaben Aemter, entschieden Streitigkeiten oder zogen wenigstens alles nach ihrem Gutdünken nach Rom. Sie sollten, wie Innocenz III. von ihnen sagte, an der Stelle des Papstes nach dem Wort des Propheten ausreissen und zerstören, bauen und pflanzen, was Gott ausgerissen und zerstört, oder gebaut und gepflanzt haben

wollte. Durch sie wurde die unumschränkte Herrschaft vollends zur thatsächlichen Wahrheit. Einer der Päpste selbst, Clemens IV., hat sie treffend mit Proconsuln verglichen: sie seien die *ordinarii* der ihnen anvertrauten Provinzen *ad instar proconsulum ceterorumque praesidum, quibus certae provinciae sunt decretae moderandae.* Waren sie die *ordinarii,* was blieb den eigentlichen *ordinarii,* den Bischöfen, neben ihnen noch übrig? Widersetzten sich Bischöfe und Fürsten, wie öfters geschah, ihren Eingriffen, so hielten die Päpste nur um so nachdrücklicher das Ansehen ihrer Bevollmächtigten aufrecht. Innocenz III. erklärte sogar geradezu, die Aussprüche päpstlicher Legaten müssen in den Provinzen für sacrosanct gehalten werden. Bald war man zufrieden, wenn man sich nur gegen die Habsucht, mit welcher sie ganze Kirchen und Länder ausplünderten, sicher stellen konnte. Die Klagen über ihre schaamlosen Gelderpressungen, wozu sie das Recht missbrauchten, dass sie von den Kirchen ihre sogenannte procuratio verlangen durften, wurden so stark und allgemein, wie über irgend etwas Anderes. Wie weit es auch damit, wie mit den Appellationen, schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts gekommen war, bezeugt gleichfalls der h. Bernhard, wenn er von einem Cardinallegaten sagt, dass er vom Fusse der Alpen und von Deutschland an alle Kirchen Frankreichs und der Normandie *replevit non evangelio, sed sacrilegio.*

Aber auch ein so offenes und unmittelbares Eingreifen liess noch so Vieles übrig, was auf diese Weise nicht erreicht werden konnte. Man musste daher 3. auch den Weg eines milderen Verfahrens wählen, um erst versuchsweise und allmählig zu dem beabsichtigten Ziel zu gelangen. Auch von solchen Mitteln wussten die Päpste zur Erweiterung ihrer Macht sehr geschickt Gebrauch zu machen, und sie verschafften sich dadurch hauptsächlich das Recht, über alle kirchlichen Beneficien zu verfügen. Bis in die Mitte des zwölften Jahrhunderts kam es nur in einzelnen Fällen aus Veranlassung eines Streits vor, dass die Päpste selbst Beneficien der Landeskirchen vergaben. Als sie um jene Zeit auch diess in's Auge fassten, verfuhren sie zuerst noch sehr vorsichtig und gemässigt. Sie fingen damit an, dass sie den Bischöfen und Kapiteln sogenannte Precisten zusandten, d. h. Personen, die sie mit Empfehlungsschreiben versahen, in welchen sie nur baten, man möchte auf sie in

einem solchen Falle Rücksicht nehmen. So bat, was eines der ersten bekannten Beispiele dieser Art ist, Hadrian IV. für den Kanzler Ludwigs VII. von Frankreich, Hugo, bei dem Bischof von Paris um ein Canonicat. Bald aber gingen die Päpste vom Bitten zum Befehlen über und sandten nicht mehr blosse preces, sondern Mandate. Diesen Ton stimmte schon Alexander III. an, und seit dieser Zeit drängten sich päpstliche Precisten, und noch dazu grösstentheils Fremde, in immer grösserer Zahl in alle Landeskirchen ein. Nach England wurden (nach Matth. Paris zum Jahr 1240) in Einem Jahr drei Bischöfen nicht weniger als dreihundert italische Kleriker mit solchen Provisionsmandaten zugeschickt. Selbst Patronatsrechte wurden nicht geschont. Innocenz III. wandte auch darauf die Idee der *plenitudo potestatis* an, vermöge welcher der Papst das Recht habe, über alle Beneficien zur Belohnung besonderer Verdienste zu verfügen. Bei der Besetzung der Bisthümer hatte man sich bisher noch nicht dieselbe Willkür erlaubt. Selbst Innocenz III. sprach auf der lateran. Synode im Jahr 1215 die Ernennung zu einer bischöflichen Kirche nur in dem Falle an, wenn nach der gewöhnlichen Ordnung innerhalb einer bestimmten Frist von dem Wahlrecht kein Gebrauch gemacht werde, somit nur nach dem Devolutionsrecht, wornach Rechte, die von den Untergeordneten nicht ausgeübt werden, an den Höheren zurückfallen. Von einzelnen Ausnahmen, zu welchen man berechtigt schien, ging man auch hier allmählig weiter. So gab dem Honorius III. die Ketzerei im südlichen Frankreich im Jahr 1220 einen Vorwand, sich auf einige Jahre die Besetzung aller erledigten Bisthümer daselbst vorzubehalten. Dasselbe that Innocenz IV. Einen weitern Schritt that Clemens IV. Er erklärte im Jahr 1266 in einem Decret: Obgleich das volle und unbeschränkte Verfügungsrecht über alle Beneficien dem Papst zustehe, so dass er sie nicht blos wenn sie vacant geworden, sondern auch schon vor der Vacatur vergeben könne, so wolle er sich doch nach alter Gewohnheit auf die *vacantia apud curiam* beschränken, d. h. die Besetzung solcher Stellen, deren Inhaber an der päpstlichen Curie starben. Auch diess sollte blos als Ausnahme gelten, deren Fälle jedoch damals, wo so viele fremde Bischöfe sich in Rom aufhielten, gar nichts Seltenes waren. Der Grund aber, der dafür angeführt wird, ist ganz allgemein, und die folgenden Päpste,

wie z. B. Clemens V., machten ihn wiederholt geltend. Längere Zeit reservirten sich die Päpste nur bestimmte Fälle, deren Zahl sie immer zu vergrössern suchten, wie z. B. Johann XXII. auch die durch Absetzung oder Versetzung erledigten Beneficien dem päpstlichen Stuhl vorbehielt, endlich aber, als mit dem grossen Schisma die Willkür und Habsucht vollends alle Schranken niederriss, reservirten sie sich ohne Ausnahme die Vergebung aller Beneficien, mochten sie *apud* oder *extra curiam* vacant werden. Daher machten die päpstlichen Reservationen auf den Reformationssynoden einen Hauptartikel der Beschwerden gegen die Päpste aus, welchem namentlich durch die pragmatische Sanction und die Mainzer Acceptationsurkunde abgeholfen werden sollte. Auch hier war es demnach die Unabhängigkeit der bischöflichen Landeskirchen, die ihrer um sich greifenden Macht unterlag.

Je allgemeiner und vollständiger der päpstliche Absolutismus durch alle diese und ähnliche Mittel durchgeführt wurde, um so mehr wurde das päpstliche Regiment eine unerträgliche Herrschsucht und dieser Herrschsucht ging die unersättlichste Habsucht zur Seite. Es war nicht blos ein geistiger, auch ein materieller Druck, welcher in dem Papstthum je weiter sich seine Herrschaft erstreckte, um so schwerer auf den Völkern lag. Alles war zuletzt doch nur auf Bereicherung, die Eröffnung neuer Einkünfte und Geldzuflüsse abgesehen; alle Appellationen, alle Absolutionen und Dispensationen, alle Ablässe, alles, was von geistlichen Aemtern und Würden verliehen wurde, sollte Geld einbringen, und wie alles nur nach dem Geldgewinn bemessen wurde, so war auch alles um Geld feil. Auf dem Golde, sagt der mit dem päpstlichen Hofe zu Avignon sehr vertraute Dichter Petrarca in einer seiner Schilderungen desselben, beruht hier alle Hoffnung des Heils, mit Gold wird in diesem Labyrinth das Ungeheuer gebändigt, mit Gold der rettende Faden gewoben, mit Gold Riegel und Stein erbrochen, mit Gold der finstere Thürhüter erweicht, mit Gold der Himmel eröffnet, ja, was sage ich weiter, mit Gold Christus verkauft. Mit der Bekämpfung des Uebels der Simonie hatte die Periode begonnen, in welcher vermittelst der als dringendes Bedürfniss der Kirche erkannten Reform die hierarchische Entwiklung ihren mächtigsten Aufschwung nahm; nachdem das Papstthum den Höhepunkt seiner Macht erreicht hatte, bestand die Praxis, die sich an der päpstlichen

Curie für die vom Papst angemaasste Vergebung der geistlichen Aemter bildete, in einer Reihe von Missbräuchen, die den offenkundigsten Charakter der Simonie an sich trugen. An dem Hofe zu Avignon war es unter mehreren Päpsten ganz gewöhnlich, dass die Beneficien denjenigen gegeben wurden, die am meisten dafür bezahlten. Unter den verschiedenen Namen, unter welchen die päpstliche Habsucht diese Bedrückungen der Kirche ausübte, ist der der Annaten einer der berüchtigtsten. Schon in der griechischen Kirche wurde für die Ordination oder Consecration etwas bezahlt, das später zu einer Taxe wurde, obgleich die Synode von Chalcedon es für Simonie erklärte. In der römischen Kirche sah sich Gregor I. zu dem Verbot veranlasst, dass für Ordinationen etwas bezahlt werde. In der Folge wurde es, seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, gewöhnlich, dass einem Bischof, der zu Rom consecrirt wurde, dafür ungefähr der Betrag der jährlichen Einkünfte seines Bisthums abgefordert wurde, und ein Theil dieser Gebühren schon damals unter dem Namen *Annatae*, so wurden sie genannt, weil sie nach dem Verhältniss des jährlichen Einkommens bestimmt waren. Am drückendsten wurden auch diese Abgaben in der Periode des Papstthums zu Avignon, wo auch sie ganz zu dem schändlichen Handel gehörten, der mit allen geistlichen Aemtern getrieben wurde. Die Simonie lag hier offen vor Augen, da die Annaten als stehende Taxe von der päpstlichen Curie für die Verleihung der geistlichen Aemter eingezogen wurden: was hatte man sich aber noch um den Vorwurf der Simonie zu bekümmern, seitdem von den Vertheidigern des Papalsystems der Canon aufgestellt worden war, dass der Papst keine Simonie begehen könne? Curialisten dieser Art waren unter Johann XXII. namentlich der Augustinermönch Augustinus Triumphus und der Franciscaner Alvarus Pelagius, in deren Schriften sich überhaupt die überspanntesten Sätze über die Macht des Papstes finden. *Certum est*, sagt der erstere in seiner *Summa de potestate eccles.*, *summum Pontificem canonicam simoniam a jure positivo prohibitam non posse committere, quia ipse est supra jus, et eum jura positiva non ligant.* Was untergeordnete Prälaten nicht ohne Sünde thun können, kann der oberste Pontifex ohne Sünde thun, er kann von den Bischöfen und andern Prälaten eine Geldsumme pro bono publico empfangen, wie es ihm zweckmässig zu sein scheint. So wurde der päpstliche Absolutis-

mus in demselben Verhältniss, in welchem er alle Freiheit und Selbstständigkeit des kirchlichen Lebens vernichtete, auch ein in zahllosen Gelderpressungen alle materiellen Güter in sich verschlingender Abgrund, und wie man sonst nur mit dem Ausdruck der höchsten Ehrfurcht von der römischen Kirche sprach, so sprach man jetzt nur von einer römischen Curie, als dem Sitz einer in der sinnlichsten Genusssucht und Ueppigkeit schwelgenden und das Heilige entwürdigenden Geistlichkeit. Ja, auch daran war es noch nicht genug! Wenn für den Papst allein nicht Sünde sein sollte, was für alle Andern Sünde war, an der römischen Curie allein Simonie ohne Sünde begangen werden konnte, so war dieser Absolutismus mit seiner alles in sich negirenden plenitudo potestatis auch die Aufhebung aller sittlichen Begriffe. Diess ist es also, was die Entwicklung des kirchlichen Systems zu seinem letzten Resultat hatte, und das Schlimmste ist, dass man nicht einmal sagen kann, es sei damit sich selbst untreu geworden: es stellte sich am Ende nur heraus, was die von Anfang an in ihm liegende Tendenz war, und es zu einer zuletzt in ihrem eigenen Widerspruch zu Grunde gehenden Erscheinung machte. Wird die Kirche zur Hierarchie, die Hierarchie zum Papstthum, der Papst zum irdischen Gott, so kann auch das Papstthum zuletzt nur werden, was es im Verlauf der Periode zum Abscheu aller, in welchen noch ein christlich sittliches Gefühl lebte, offenkundig geworden ist. Ist der Papst der sichtbare irdische Gott, so ist zwischen dem, was er der Theorie nach sein soll, und dem, was er in der Wirklichkeit ist, ein Widerspruch, durch welchen das ganze Regiment der Kirche in ein Reich der Lüge verwandelt wird; an die Stelle der göttlichen Absolutheit, zu welcher der Papst erhoben sein soll, kann im Bewusstsein des in dieser Idee lebenden Subjects nur die schrankenloseste Willkür menschlicher Selbstsucht treten, die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen sind verrückt und die Unterschiede aufgehoben, ohne welche keine göttliche Weltordnung bestehen kann. Will man diess nicht für die nothwendige Consequenz des hierarchischen Systems halten, so weise man den Punkt nach, auf welchem es aus der Consequenz seines Princips herausgetreten ist! Eben darin besteht die grösste Eigenthümlichkeit des hierarchischen Entwicklungsganges, dass alle seine epochemachenden Erscheinungen eine zusammenhängende Reihe sich gegenseitig bedingender Momente bilden, in

welcher das Eine immer wieder die Voraussetzung oder die Folge des Andern ist und im Ganzen nichts geschieht, was nicht in dem innern Zusammenhang dieser Ursachen und Wirkungen hinlänglich begründet wäre. Es ist wahr, die Verlegung des päpstlichen Stuhls nach Avignon war der fatale Wendepunkt, von welchem an das Papstthum mit raschen Schritten seiner Katastrophe entgegenging. In welchem engen und natürlichen Zusammenhang steht aber auch diese Epoche des Papstthums mit der ihr vorangehenden Periode! Wie konnte es, nachdem einmal das Papstthum auf der Höhe seines Absolutismus stand, anders sein, als dass auf irgend einem Punkte der überspannte Bogen brach, der Widerspruch seiner Idee mit der thatsächlichen Wirklichkeit seine volle praktische Bedeutung erhielt, und in einem unvermeidlichen Selbstauflösungsprocess auseinanderfiel, was von Anfang an auf blosse Illusionen und Selbsttäuschungen gebaut war? Je weiter man diesen Zusammenhang zurück verfolgt, um so tiefer kann dadurch nur die Ueberzeugung begründet werden, wie wesentlich der ganze Verlauf der hierarchischen Entwiklung zum Charakter einer Kirche, gehörte, die von Anfang an die Tendenz hatte, in ihrer Geschichte den Ausspruch Jesu in seiner realsten Bedeutung in Erfüllung gehen zu sehen, dass Petrus der Felsen sei, auf welchem er seine Kirche erbaut habe.

Steigen wir von der höchsten Sphäre, in welcher die geistliche und die weltliche Macht im Papstthum und Kaiserthum einander gegenüberstehen, zu den untergeordneten Verhältnissen herab, in welchen die beiden Mächte, oder Staat und Kirche, innerhalb der einzelnen Staaten und Landeskirchen mit einander in Berührung kommen und ihre gegenseitigen Rechte festzustellen haben, so kommen hier folgende Punkte in Betracht: 1. Das Verhältniss der Bischöfe und Kleriker zu den weltlichen Fürsten als den Landesherrn; ferner fragt es sich 2. wie sich die Kirche in Ansehung ihrer Güter, und 3. wie sie sich in Ansehung des Gerichtswesens zu dem Staat verhielt?

1. Das Verhältniss der Bischöfe als der Häupter des Klerus der Landeskirchen zu den Fürsten als den Landesherrn war durch die Entscheidung des Investiturstreits bestimmt. Die Fürsten blieben, wenn auch in der durch das Wormser Concordat festgesetzten Form, auch ferner die Lehensherrn der Bischöfe, und diese hatten denselben alle Pflichten zu leisten, die der Lehensverband in sich be-

griff. So unabhängig die Bischöfe in ihrer geistlichen Würde von den weltlichen Fürsten waren, so wenig durften sie sich dem Abhängigkeitsverhältniss entziehen, in welchem sie durch ihre Lehensgüter zu den Fürsten standen. Zur Freiheit der Kirche in Hinsicht der geistlichen Würde gehörte vor allem, dass die Bischöfe und Aebte nicht mehr, wie bisher, schlechthin von den Fürsten ernannt, sondern von den dazu berechtigten Wahlcollegien frei oder nach canonischer Weise gewählt wurden. So streng aber in dieser Beziehung Geistliches und Weltliches geschieden sein sollte, so konnte doch, da in der Wirklichkeit beides zu eng in einander eingriff, der Einfluss der Fürsten auf die Wahlen nicht ganz ausgeschlossen werden. Nicht nur kamen auch noch im zwölften Jahrhundert kaiserliche Ernennungen von Bischöfen vor, durch welche die Päpste veranlasst wurden, in den Verträgen, welche Otto IV. und Friedrich II. beschwören mussten, die vollkommene Freiheit der kanonischen Wahlen zur ausdrücklichen Bedingung zu machen, sondern es fand auch eine gewisse berechtigte Betheiligung dabei statt. Das Wormser Concordat setzte fest: die Wahlen der Bischöfe und Aebte sollen in Gegenwart des Kaisers ohne Kauf, Bestechung oder Gewalt geschehen, im Fall eines Streites soll der Kaiser nach dem Rath und Urtheil der Erzbischöfe und Mitbischöfe dem bessern Theil seine Beistimmung und Hülfe geben. In andern Ländern, wie namentlich in Frankreich, England und Spanien, war es gesetzliche Ordnung, dass vom König die Erlaubniss der Wahl und nachher die Bestätigung derselben eingeholt wurde. Zuletzt blieb den weltlichen Fürsten bei der Besetzung der geistlichen Stellen nur das sogenannte jus primarum precum, d. h. sie konnten erwarten, dass auf ihre Empfehlung die erste Rücksicht genommen wurde. Es war diess ein sehr schwacher Rest der Gewalt, welche die Fürsten früher bei der Besetzung der geistlichen Stellen hatten. Treuer erhielt sich das alte Lehensverhältniss in dem sogenannten *jus regaliae*. Es bestand darin, dass der Lehensherr die Einkünfte eines Lehens während der Zeit der Erledigung bezog, um die Kosten des Lehensdienstes zu bestreiten. Diess galt auch bei den Lehensgütern der geistlichen Stellen. In Frankreich und England gehörte zum Recht der Regalie hauptsächlich auch das Recht, dass der Lehensherr, wie der Bischof, die während der Erledigung vacant gewordenen Beneficien oder geistlichen Stellen vergab, was nur aus der

Zeit noch sich erhalten haben konnte, in welcher die Landesherrn auch die Hauptstellen selbst, die Bisthümer und Abteien, noch selbst zu besetzen pflegten. Mit dem Regalienrecht wird öfters das Spolienrecht, *jus spolii* oder *jus exuviarum* zusammengenannt, d. h. das Recht, sich der beweglichen Verlassenschaft eines Bischofs zu bemächtigen. Auch dieses Recht übten die Fürsten als Lehensherrn aus. Die Kirche that gegen diese beiden Rechte Einsprache. In Deutschland behaupteten sie noch Friedrich I. und Heinrich VI. standhaft, Otto IV. aber musste ihnen entsagen und nach ihm auch Friedrich II.; in dem grossen Freibriefe aber, welchen Friedrich II. im Jahr 1220 den Prälaten ausstellte, ist nur die Spolie, nicht die Regalie erwähnt, auf diese leistete erst Rudolf von Habsburg völlig Verzicht. In Frankreich sprach Bonifacius VIII. dem König Philipp dem Schönen vergeblich die Regalie ab. In Frankreich und England blieben die Könige im Besitze dieser Rechte, ausser so weit endlich der Papst, der dieses verabscheuungswürdige Unrecht bekämpfte und als oberster Regent die Einkünfte erledigter Pfründen und den Nachlass aller ohne Testamente sterbenden Geistlichen für sich ansprach, mit seinen Forderungen durchdrang. Wie das Lehensverhältniss die Bischöfe von den weltlichen Fürsten abhängig machte, so machte es sie auf der andern Seite selbst zu Fürsten, und gab ihnen als Reichsfürsten eine politische Bedeutung. Es ist in dieser Beziehung nur an das schon früher Bemerkte zu erinnern. Je mehr die innere Verfassung des Reichs sich ausbildete, um so fester wurde auch die politische Stellung der Bischöfe, sie hatten auf den Reichstagen Sitz und Stimme und nahmen an allen Reichsangelegenheiten einen mehr oder minder wichtigen Antheil, als ein eigener, dem König und den weltlichen Fürsten mit selbstständigem Recht gegenüberstehender Stand. Auch in der Periode, von welcher hier die Rede ist, nehmen besonders die deutschen Bischöfe in der Geschichte des deutschen Reichs eine sehr wichtige Stelle ein, und mehrere derselben greifen in die entscheidendsten Epochen mit einer sehr hervorragenden Bedeutung ein. Nachdem die Verfassung des deutschen Wahlreichs in der Siebenzahl ihrer Kurfürsten zum Abschluss gekommen war, machten die drei geistlichen Kurfürsten einen integrirenden Bestandtheil der deutschen Reichsverfassung aus, und der Primas der deutschen Geistlichkeit, der Erzbischof von Mainz, war als solcher auch der

Kanzler des Reichs. Wie in andern Ländern Klerus und Adel die gleiche politische Berechtigung hatten, so theilten in England die Bischöfe mit den Baronen die grossen Vorrechte der *Magna charta.*

2. In Ansehung der Güter, welche die Kirche besass, war ihr Verhältniss zum Staat im Allgemeinen durch die Lehensverfassung bestimmt. Die Kirche wurde aber auch ausser den ordentlichen Leistungen, zu welchen sie in Gemässheit des Lehensverhältnisses verpflichtet war, auf ausserordentliche Weise durch Abgaben und Steuern in Anspruch genommen. Zu solchen Besteurungen, zu welchen man bei dem reichen, noch immer sich mehrenden Güterbesitz der Kirche ein sehr natürliches Recht zu haben glaubte, gaben hauptsächlich die Kreuzzüge die Veranlassung, und zwar waren es die Päpste selbst, von welchen die Anregung dazu ausging. Was zuerst nur zur Beförderung einer so heiligen Sache und zur Unterstützung der dem Ruf der Päpste zu einem neuen Kreuzzug folgenden Fürsten von den Päpsten angeordnet worden war, ein von der Kirche zu erhebender Zehente, wurde in der Folge von den Fürsten für verschiedene nichtkirchliche Zwecke in Anspruch genommen. Da die Päpste den in dieser Hinsicht an sie gemachten Forderungen sich nicht entziehen konnten, öfters selbst ein Interesse hatten, die Hand zu solchen Bewilligungen zu bieten, so wurden auf diese Weise immer mehr Canäle eröffnet, durch welche das im Besitz der Kirche befindliche Vermögen einen für das allgemeine Interesse erwünschten Abfluss in das politische und bürgerliche Leben erhielt. Von demselben Gesichtspunkt aus sollte der Staat durch die sogenannten Amortisationsgesetze gegen die Gefahr sicher gestellt werden, in der todten Hand der Kirche eine zu grosse Masse von Gütern dem allgemeinen Verkehr entzogen zu sehen.

3. Auf analoge Weise verhält es sich mit dem Gerichtswesen der Kirche. Je mehr die Kirche ihre hierarchische Gewalt erweiterte, um so mehr ging ihr Streben dahin, sich in ihrer eigenen Gerichtsbarkeit abzuschliessen und alle Vergehen der Kleriker, auch die gegen die bürgerliche Ordnung begangenen, vor das geistliche Forum zu ziehen. Dieses Streben musste sowohl an den auch auf die Kirche sich erstreckenden Formen der Lehensverfassung, als auch an dem sich mehr und mehr entwickelnden Staatsbe-

wusstsein der Reiche seine nothwendigen Schranken findet. Auf eine der merkwürdigsten Collisionen dieser Art bezog sich der Streit zwischen dem König Heinrich II. und dem Erzbischof Thomas Becket von Canterbury. Der auf der Reichsversammlung zu Clarendon im Jahr 1164 zum Reichsgesetz erhobene Beschluss, dass die eines Verbrechens angeklagten Kleriker von dem königlichen Richter zur Untersuchung zu ziehen seien und im Falle der Ueberweisung von der Kirche nicht geschützt werden dürfen, bezeichnet die Grenze, welche der Klerus nie überschreiten konnte [1]. Aber nicht blos in Criminalsachen konnte sich die Kirche dem weltlichen Gericht nicht entziehen, sie musste auch über die bürgerliche Rechtspflege, deren Handhabung in so grossem Umfang an die bischöflichen Gerichtshöfe übergegangen war, sich mit dem Staat auseinandersetzen und dem Staat das wieder zurückgeben, was derselbe, je mehr er sich seiner Selbstständigkeit bewusst wurde, als sein ursprüngliches, erst von der Kirche ihm entzogenes Recht für sich zurückforderte [2]. In Frankreich waren es die Parlamente, die auch in dieser Beziehung den Uebergriffen der Kirche am kräftigsten entgegentraten.

Die bisher beschriebenen Verhältnisse sind verschiedene Seiten und Beziehungen des allgemeinen Verhältnisses, in welchem Staat und Kirche zu einander stehen. Es gestaltet sich verschieden, je nachdem sich das kirchliche Leben, das in ihm zu seiner Erscheinung kommt, in einer höhern oder niedern Sphäre bewegt. Unter denselben Gesichtspunkt gehört auch noch der Gegensatz des Klerus

1) Die Constitutionen von Clarendon wurden trotz des Conflicts, in welchen Heinrich II. mit dem Papste kam, aufrecht erhalten. Für so unsinnige Ansprüche, wie sie Thomas Becket so hartnäckig zum Nachtheil seines Standes festgehalten hatte, war die Zeit vorüber. Die Mitwirkung des weltlichen Richters, damit der wirklich Schuldige zur Strafe gezogen werde, und die strenge Sonderung der Competenz der beiden Gerichtshöfe, ohne den einen oder den andern völlig auszuschliessen, war schon die Tendenz der clarendonischen Constitutionen. Vgl. Pauli Gesch. von England. 3. S. 42. 144.

2) Charakteristisch ist in dieser Beziehung, was Matth. Paris in seiner Chronik zum Jahr 1246 berichtet: Die französischen Barone drangen auf strenge Begrenzung der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit, *ut sic jurisdictio nostra resuscitata respiret, et ipsi hactenus ex nostra depauperatione ditati reducantur ad statum ecclesiae primitivae.*

und des Laienstandes. Dabei kommt zunächst in Betracht, was der Klerus für sich war, nach seiner innern Verfassung, als ein eigener für sich bestehender Stand.

Die Bischöfe hatten noch immer trotz der Beeinträchtigungen, welche ihre kirchliche Stellung theils durch ihren politischen Charakter, theils durch die Eingriffe der Päpste erlitten hatte, eine so hervorragende Bedeutung, dass von ihnen als den Häuptern des Diöcesanklerus alles ausgieng und seinen Namen hatte. Je höher sie aber standen, um so weniger war ihre Thätigkeit eine unmittelbar persönliche, sondern eine in ihrem Namen durch Andere vermittelte. Da sie nicht nur für die verschiedenen Theile ihres Amts einer mehrfachen Unterstützung bedurften, sondern auch vornehm und bequem genug waren, ihrer eigenen persönlichen Thätigkeit nur das Wichtigste vorzubehalten, so traten an ihre Stelle verschiedene neue klericalische Personen, Officialen, für die allmählig sowohl den Bischöfen als den niedern Klerikern durch ihre Anmaassung lästig gewordenen Archidiakonen, Pönitentiarii, von Innocenz III. durch eine Verordnung der lateranensischen Synode im Jahr 1215 eingeführt, zur Aushülfe für die Bischöfe im Beichtstuhl und in der Seelsorge, Weihbischöfe, die als *Vicarii in pontificalibus* seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts häufiger erwähnt werden, und besonders durch die nach dem Verlust des heiligen Landes im Abendland eine Unterkunft suchenden *episcopi in partibus infidelium* einen starken Zuwachs erhielten.

Die wichtigste Stelle im Diöcesanklerus nahmen neben dem Bischof die Domkapitel ein, nachdem sie allmählig den Bischöfen gegenüber grössere Selbstständigkeit erlangt hatten. Die Freiheit, die die Kirche in Folge des Investiturstreits durch ihre Emancipation von den weltlichen Fürsten gewann, bestand hauptsächlich darin, dass die Domkapitel das Recht der freien Bischofswahl erhielten. Wenn auch bisweilen noch von einer Mitwirkung selbst der Gemeinden zur Wahl die Rede ist, (wie z. B. Geroh von Reichersberg die Wahlberechtigten in der Ordnung aufführt, den *spiritales et religiosi viri,* d. h. den Mönchen oder den Aebten, deren Zuziehung auch Innocenz II. auf der lateranensischen Synode im Jahr 1139 befahl, komme zu das *consulere,* den *canonici* das *eligere,* dem *populus* das *petere,* den *honorati* das *assentire*) so hatte diess doch keine weitere Bedeutung. Diejenigen, durch welche die Wahl

ihre kanonische Gültigkeit erhielt, waren vorzugsweise nur die *canonici*, die Mitglieder der Domkapitel. Ihr Wahlrecht wurde ihnen auch in dem Eid, welchen Otto IV. im Jahr 1209 Innocenz III. leisten musste, durch eine Verordnung der lateranensischen Synode im Jahr 1215, so wie auch von Friedrich II. in der sogenannten goldenen Bulle bestätigt. Wie die Domkapitel den Bischof wählten, so hatten sie auch, freilich mit den Beschränkungen, die überhaupt solche Rechte durch verschiedene Eingriffe erlitten, das Recht, wenn auch nicht ausschliesslich, doch in Gemeinschaft mit dem Bischof, die Mitglieder der Kapitel selbst zu wählen. Die Kapitel waren seit dem dreizehnten Jahrhundert meistens sogenannte *capitula clausa*, d. h. auf eine bestimmte Zahl von Mitgliedern beschränkt, die nicht überschritten werden durfte. Sehr gewöhnlich wurde es jetzt, dass der Adel sich in die Kapitel drängte und die Stiftsstellen mit seinen jüngeren Söhnen besetzte. Die Mitglieder der Kapitel hatten gleiche Rechte, doch gab es auch einen Unterschied der Würden und Aemter, sie hatten einen Prior, Dechanten, Cantor, Scholasticus, Kämmerer u. s. w. Auch diess gehörte zu der bestimmteren Form, zu welcher sich ihre innere Verfassung allmählig ausgebildet hatte. Versuche zur Wiederherstellung der *vita canonica* wurden zwar zu Ende des eilften Jahrhunderts gemacht, namentlich drangen die mit der Reform der Kirche so ernstlich beschäftigten Päpste Nicolaus II. und Alexander II. auch darauf, die alte *vita canonica* sollte sogar noch geschärft werden, man tadelte an der Regel Chrodegangs, dass sie den Canonici den Besitz eines eigenen Vermögens gestattet habe, und rechnete zu der *regula s. Augustini*, nach welcher die *vita canonica* normirt werden sollte, vorzugsweise das *communiter vivere*, d. h. die volle Gütergemeinschaft; allein, wenn auch da und dort ein solcher Versuch gemacht wurde, wie in der Diöcese Passau im Jahr 1091, es hatte diess keinen weiteren Bestand. Wie überhaupt der Klerus, wenn er sich reformiren wollte, die Norm, nach welcher diess geschehen sollte, immer im Mönchsleben vor sich sah, so konnten alle Versuche dieser Art, das Leben der Kleriker dem der Mönche mehr anzunähern, nur eine um so grössere Scheidung des Klerus vom Laienstande zur Folge haben. Welche Mühe kostete es aber, die Kleriker auch nur im Cölibat den Mönchen gleichzustellen! Auf jeder Synode, welche die

Päpste im Laufe des zwölften Jahrhunderts hielten, von der Synode zu Clermont im Jahr 1095 bis zur vierten lateranensischen im Jahr 1215, wurden die Dekrete gegen die Priesterehe wiederholt und Zwangsmittel verschiedener Art angewandt. In diese Kategorie gehören auch die Gesetze, durch welche alle Söhne verehlichter Kleriker für durchaus unfähig zur Aufnahme in den Klerus erklärt wurden. Alexander III. sah sich jedoch auf der dritten lateranensischen Synode zu mehreren Milderungen veranlasst, wie man überhaupt von der Strenge der Gesetze immer wieder etwas nachlassen musste. In England, wo der Erzbischof Anselm von Canterbury die Priesterehe sehr nachdrücklich bekämpfte, wurden die Cölibatsgesetze nicht einmal seit den Synoden in London im Jahr 1127 und 1129 mit besserem Erfolg durchgesetzt; in Dänemark und Schweden, sowie in Polen und Ungarn, konnten sie erst um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts eingeführt werden. Selbst in Deutschland findet man noch im dreizehnten Jahrhundert da und dort verheirathete Geistliche, wie z. B. in der Gegend von Lüttich, wo um das Jahr 1220 mehrere Stiftsherrn mit Beobachtung aller Förmlichkeiten heiratheten; in Böhmen hatte selbst der Erzbischof von Prag zur Zeit Innocenz III. Frau und Kinder. Erst allmählig und nur zum grossen sittlichen Nachtheil für die Kirche konnte die Priesterehe durch die Consequenz des Systems vollends ganz unterdrückt werden.

Stellen wir nun den Klerus in seiner organisirten Form den Laien gegenüber, so sollte alles, was zu seiner innern Verfassung gehörte und ihn von dem Laienstande unterschied, ein Mittel zur Befestigung und Erweiterung seiner Macht über die Laien sein.

Auf welche Weise diese Herrschaft ausgeübt wurde, darf hier nicht erst gezeigt werden, da die Kirche nur bei dem bisher befolgten System mit aller Consequenz beharrte. Wie wenig irgend eine Abweichung von den Glaubensdogmen der Kirche gestattet war, beweist die grausame Strenge gegen die Häretiker, welcher in der jetzigen Periode besonders so viele bekannte Opfer fielen. Denselben unbedingten Gehorsam verlangte die Kirche auch in allem andern, worauf sich ihre Gesetzgebung erstreckte. Je mehr diese durch so viele immer neu hinzukommende Bestimmungen sich erweiterte und verschärfte, um so tiefer griff sie in die Verhältnisse des kirchlichen und bürgerlichen Lebens ein, die durch sie immer

mehr eingeengt und dem Kreise der freieren Bewegung entzogen wurden. Einen Beleg dafür geben die kirchlichen Ehegesetze, deren verbotene Verwandtschaftsgrade eine so unnatürliche Ausdehnung erhielten, dass Innocenz III. sich veranlasst sah, sie auf den vierten Grad herabzusetzen. Das Hinderniss der *cognatio spiritualis* wurde dagegen nicht nur nicht aufgehoben, sondern von Gregor IX. sogar noch erweitert. Damit es bei so vielen Ehehindernissen nicht an der nöthigen Aufmerksamkeit fehle, gab Innocenz III. den schon in der alten Kirche gebräuchlichen, später aber beinahe überall abgekommenen öffentlichen Ankündigungen der Heirathen die in der Hauptsache noch jetzt gewöhnliche Form der Proclamationen. Die Hauptmittel, deren sich die Kirche bediente, um die Laien zum Gehorsam gegen ihre Gesetze und Beschlüsse nöthigenfalls auch mit Gewalt zu zwingen, waren noch immer Bann und Interdict. Je öfter sie aber die Kirche, und in so vielen Fällen auch aus ganz ungenügenden Ursachen, anwandte, um so mehr verloren sie ihre Wirkung. Sie machte auch immer häufiger die Erfahrung, wie wenig man geneigt sei, die bürgerlich nachtheiligen Folgen, die sie damit zu verbinden wünschte, thatsächlich eintreten zu lassen. Schon um das Jahr 1100 hört man die Klagen, dass man sich um die Excommunication wenig mehr bekümmere. Um nicht auch Unschuldige durch die Wirkungen des Banns und Interdicts zu sehr leiden zu lassen, musste man auch wieder Milderungen eintreten lassen, selbst Gregor VII. entschloss sich dazu im Jahr 1078. Um aber die Schuldigen um so wirksamer zu treffen, bemühte man sich um so mehr, bürgerlich nachtheilige Folgen mit dem Bann zu verbinden. In Frankreich wollten die Bischöfe von Ludwig IX. das Gesetz auswirken, dass die Güter aller confiscirt werden, die nicht in Jahresfrist Lossprechung vom Bann erlangt haben. Allein Ludwig gieng nicht darauf ein und in Deutschland hatte ohnediess das Versprechen keine Folge, das der Herzog Philipp von Schwaben Innocenz III. gab, es solle allgemeines Reichsgesetz werden, dass jeder vom Papst Gebannte auch in die Reichsacht verfalle; man sieht hieraus nur, wie sehr ein solches Anerbieten im Sinne der Kirche war. Schreckhafter wirkten noch längere Zeit die Interdicte, wie mehrere auffallende Beispiele zeigen. In Frankreich liessen aber im dreizehnten Jahrhundert die Könige ihren Gerichts-

hof über die Rechtmässigkeit der kirchlichen Interdicte entscheiden und es galt als Recht, dass vom Interdict der Kirche an das Parlament appellirt werden durfte. So war auch die Zeit der Interdicte mehr und mehr vorüber.

Als aber die alten Mittel immer mehr verbraucht und abgenützt waren, war die Kirche erfinderisch genug, neue an ihre Stelle zu setzen, die auch ohne den Aufwand grosser materieller Mittel und die Anwendung von Gewaltmaassregeln, die an sich anstössig nur Hass und Widerwillen erwecken mussten, um so intensiver dadurch wirken sollten, dass sie auf das Innere des Menschen, auf Herz und Gewissen, berechnet waren, um sich auf diesem Wege der Herrschaft über die Laien zu versichern, und durch Aufsicht und Ueberwachung alles voraus abzuschneiden, was auch nur den Keim eines Widerspruchs und Widerstands gegen den der Kirche schuldigen Gehorsam in die Gemüther der Laien legen konnte. Diess ist der Gesichtspunkt, unter welchem hier die Ohrenbeichte, die Inquisition und das Bibelverbot als neue vom Klerus zur Beherrschung der Laien in Anwendung gebrachte Mittel zusammenzustellen sind.

In Ansehung der geheimen, nicht öffentlich bekannt gewordenen Sünden konnte man es zu Anfang der Periode noch immer halten wie man wollte, und es machte sich noch immer die Ansicht geltend, dass man, wenn man beichtete, nicht gerade nothwendig vor dem Priester beichten müsse, dass man nach den Umständen auch einem Laien beichten könne. Dagegen verordnete Innocenz III. auf dem vierten lateranensischen Concil im Jahr 1215 in Betreff der Beichte: Jeder Christ beiderlei Geschlechts solle, wenn er zu den Unterscheidungsjahren gekommen sei, alle seine Sünden wenigstens einmal im Jahr für sich allein dem eigenen Priester beichten und die ihm auferlegte Busse nach Kräften zu erfüllen suchen, indem er zum wenigsten an Ostern das Sakrament der Eucharistie glaubig empfange, widrigenfalls müsste ihm zu seinen Lebzeiten der Zutritt zur Kirche und im Tode das christliche Begräbniss versagt werden. Einem fremden Priester kann er nur mit Erlaubniss des eigenen beichten. Der Priester aber soll discret und vorsichtig sein und nach der Art eines erfahrenen Arztes Wein und Oel auf die Wunden giessen, er soll die Umstände des Sünders und der Sünde genau erforschen, um aus ihnen mit Verstand zu er-

fahren, welchen Rath er geben, welches Mittel er anwenden müsse, indem man verschiedene Versuche machen müsse, um den Kranken zu heilen. Durchaus aber müsse er sich hüten, mit einem Wort oder Zeichen oder auf irgend eine Weise den Sünder zu verrathen; wenn er einen verständigeren Rath nöthig habe, solle er ihn ohne ausdrückliche Nennung der Person mit Vorsicht zu erhalten suchen. Wer eine im Beichtstuhl entdeckte Sünde bekannt mache, solle nicht blos seines Priesteramts entsetzt, sondern auch zur beständigen Busse in ein enges Kloster gesteckt werden. Wenn nun ausdrücklich vorgeschrieben war, dass alle und jede Sünden gebeichtet werden müssen, und nur vor dem Priester gebeichtet werden können, so stand eben damit fest, dass man nur durch eine solche Beichte Vergebung der Sünden erlangen konnte. Von allen nicht gebeichteten Sünden konnte man demnach nur das Bewusstsein haben, dass sie nicht vergeben seien. Die Nothwendigkeit der Beichte öffnete so dem Priester den Blick in das ganze Sündenbewusstsein der Laien, ihr Inneres lag vor ihm aufgeschlossen, und sosehr auch dem Priester Vorsicht und Discretion empfohlen war, wer bürgte dafür, dass das Geheimniss bewahrt wurde, und wenn es bewahrt wurde, wie drückend musste für die Laien auch schon diess sein, an den Priestern solche Mitwisser aller auch der geheimsten Vergehungen zu haben? Welchen geistlichen Nutzen auch eine solche Beichte und specielle Seelsorge haben mag, sie war zugleich das Mittel, die Laien auf eine Weise von den Priestern abhängig zu machen, die um so tiefer begründet war, je mehr sie auf dem Gewissen und dem Bewusstsein der Laien beruhte, beide, Laien und Priester, durch ein inneres geistiges Band miteinander verknüpfte. Wer kann bezweifeln, dass es der Kirche vor allem um diese Abhängigkeit zu thun war; sie war ja nach ihrer Ansicht die erste Bedingung des Seelenheils der Laien, die Kirche musste vor allem die Laien ganz in ihrer Gewalt haben, um für ihr Seelenheil sorgen zu können; wie wichtig war es also, mit dem ganzen geistigen Zustand der Laien, ihren innersten Gedanken, so genau bekannt zu werden, als die Geheimnisse des Beichtstuhls ihr dazu Gelegenheit gaben, und welchen Werth hatte diess überhaupt für das ganze Regiment der Kirche! Das *inquirere* ist schon bei der Ohrenbeichte die Hauptsache für die Kirche. Der Kanon Innocenz III. verlangt von dem Priester ein *diligenter inquirere et peccatoris*

circumstantias et peccati. Die Kirche will ihre Leute so genau als möglich kennen lernen, um zu wissen, wessen sie sich von ihnen zu versehen hat.

Das *inquirere*, auf das die Kirche schon damals so ernstlich drang, um sich auch die geistige Herrschaft über die Laien zu sichern, ist schon die Bezeichnung des Wegs, auf welchem die Kirche nun weiter gieng und das *inquirere* so sehr sich angelegen sein liess, dass daraus ein eigenes stehendes, mit diesem Namen benanntes Institut hervorgieng, die Inquisition. Auf derselben Synode gab Innocenz III. aus Veranlassung der Ketzer, deren Unterdrückung überhaupt eine so wichtige Aufgabe seiner päpstlichen Regierung war, auch die Verordnung: Jeder Erzbischof oder Bischof solle entweder selbst oder durch seinen Archidiaconus, oder durch taugliche ehrbare Personen zweimal oder wenigstens einmal des Jahrs seine der Ketzerei verdächtige Parochie bereisen, und daselbst drei oder mehreren in gutem Credit stehenden Männern, oder auch, wenn er es für zweckmässig erachte, der ganzen Gemeinde den Eid abnehmen, sie wollen es sich angelegen sein lassen, alle Ketzer, von welchen sie wissen, oder die, welche geheime Conventikel halten, oder von der Gemeinschaft der Glaubigen durch Leben und Sitten sich entfernen, dem Bischof anzuzeigen. Der Bischof selbst solle die Angeklagten vor seine Person berufen, und wenn sie sich nicht von der gegen sie vorgebrachten Beschuldigung reinigen, oder nach geschehener Reinigung in die vorige Perfidie zurückfallen, sollen sie kanonisch bestraft werden. Die, welche den von ihnen verlangten Eid durch verdammliche Hartnäckigkeit verweigern, sollen ebendesswegen als Ketzer angesehen werden. Die weitere Ausführung derselben Verordnung war es, als auf der Synode zu Toulouse im Jahr 1229 der päpstliche Legat den Beschluss sanctioniren liess, es sollen in jeder Parochie zwei oder drei oder auch mehrere Laien von gutem Ruf eidlich dazu verpflichtet werden, in ihrer Parochie fleissig, getreu und oftmals die Ketzerei auszuforschen, die Häuser und Schlupfwinkel zu durchsuchen, und wenn sie Ketzer und Ketzerbeschützer entdecken, sie nach getroffenen Maassregeln gegen ihr Entfliehen den Prälaten und Beamten des Orts eilig anzuzeigen, damit sie zur gebührenden Strafe gezogen werden. Für den Zweck der Erforschung und Unterdrückung aller und jeder Ketzerei wurden die genauesten speciellen

Bestimmungen gegeben. Zur Vollendung des neuen Inquisitionsinstituts fehlte nur noch, dass Gregor IX. im Jahr 1233 die Dominicaner zu beständigen päpstlichen Inquisitoren der ketzerischen Bosheit ernannte. Ueberallhin verbreiteten die stehenden Inquisitionsgerichte ihren dumpfen Schrecken. In keinem Lande aber gestaltete sich die Inquisition zu einem solchen Ungeheuer wie in Spanien, wo die königliche und die geistliche Gewalt zu dieser schlimmsten und härtesten Form des Völkerdespotismus harmonisch zusammenwirkten.

Die Absicht der Kirche bei Errichtung der Inquisition war nicht blos, ein Institut zu haben, das mit der erforderlichen Auctorität ausgerüstet wäre, um in jedem vorkommenden Fall sogleich mit den kräftigsten Maassregeln gegen alle häretischen Attentate einschreiten zu können, sondern es war auch die ganze Einrichtung der Inquisition, als eines stehenden Instituts, das man immer vor Augen hatte, die gerichtliche Procedur mit ihrer methodischen Consequenz, die Aufsehen erregende Oeffentlichkeit und Förmlichkeit bei der Vollziehung der Verdammungsurtheile auf eine allgemeine moralische Wirkung berechnet. Alles, was Ketzerei heisst, sollte in der öffentlichen Meinung als etwas so Abscheuliches und Verpöntes sich darstellen, dass auch nicht einmal ein Gedanke daran entstehen konnte, oder, wenn auch ein solcher entstand, er schon in seinem ersten Entstehen sogleich als etwas so Entsetzliches erschien, dass er in sich selbst ersticken musste. Der ganze Eindruck, welchen die Inquisition hervorbrachte, konnte daher nur wie ein geistiger Druck auf dem Bewusstsein der Laien liegen, durch welchen ihnen Ketzerei psychologisch zur moralischen Unmöglichkeit gemacht wurde. Mag diess mehr oder minder planmässig beabsichtigt worden sein, gewiss ist, dass wenn irgend ein System im Stande war, die Laien in eine solche Abhängigkeit von der Kirche zu bringen, die es ihnen schlechthin unmöglich machte, in ihrem Denken und Wollen weiter zu gehen, als die Häupter der Kirche gestatten wollten, diess nur durch ein Institut geschehen konnte, das, wie die Inquisition, von Anfang an darauf angelegt war. In ein solches System der Ueberwachung und Beaufsichtigung, der Bevormundung und Knechtung aller freien Gedanken stellt sich von selbst auch das Bibelverbot hinein, wie es ja auch geschichtlich in die Reihe der Maassregeln gehört, die bei der

ersten Einführung der Inquisition für denselben Zweck getroffen wurden. Aber auch schon früher, ehe es noch ausdrücklich gegeben wurde, war den Urhebern des hierarchischen Systems nicht entgangen, wie gefährlich es für die Kirche werden konnte, wenn den Laien der freie Gebrauch der heil. Schrift in der Volks- und Landessprache so offen stand, dass sie sich selbst mit ihr beschäftigen konnten [1].

Die Anordnungen und Einrichtungen, von welchen hier die Rede war, führen uns immer wieder auf das Papstthum, als den principiellen Punkt zurück, von welchem alles ausgeht. Da sie aber nur durch den den Laien zunächst stehenden Klerus ausgeführt und zur allgemeinen Praxis gemacht werden konnten, so ist es nicht sowohl das Papstthum, als vielmehr der die Kirche in der Gesammtheit seiner Glieder repräsentirende Klerus, welcher sich uns hier in seiner die Laien beherrschenden Macht vor Augen stellt, und die Laien selbst in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von der Kirche, die wesentlich nur in dem Klerus existirt, erscheinen lässt.

Sieht man auf den Punkt zurück, von welchem die Inquisition und die mit ihr zusammenhängenden Institutionen ihren Ausgang nahmen, so verdient noch besonders beachtet zu werden, wie auch sie zu den Maassregeln gehörte, durch welche Innocenz III. neben dem einen Hauptzweck der grossen seine Kirchenregierung krönenden Lateransynode im Jahr 1215, dem der *recuperatio terrae sanctae,* auch den andern, ihm nicht minder am Herzen liegenden, den auf die *reformatio universalis ecclesiae* sich beziehenden zur Ausführung bringen wollte. Von einer Reformation der Kirche ist somit auf's Neue die Rede und zwar machte sie sich gerade dem auf dem höchsten Glanz und Gipfelpunkt der mittelalterlichen Kirche stehenden Papste als eine der wichtigsten, die allgemeine Kirche betreffenden Angelegenheiten fühlbar. Blickt man sodann von dieser Reformationsepoche auf die frühere zurück, die mit Leo IX. begann und in Gregor VII. ihre höchste Spitze hat, so fällt auch sogleich der Unterschied dieser beiden Reformationsepochen in die Augen. Jene frühere Reform war gegen den Klerus gerichtet und die beiden Hauptübel, an welchen die Kirche in den hohen und niedern Klerikern litt, waren die Priesterehe und die Simonie. Die Schuld

1) Vgl. oben S. 149.

der letztern fiel zwar nicht blos auf den Klerus, sondern ebensosehr oder noch mehr auf die weltlichen Fürsten, in jedem Fall aber konnte erst durch die Bekämpfung der Simonie der Klerus die seiner Würde entsprechende Stellung zur Kirche erhalten. Der Hauptgegenstand der neuen Reformation der Kirche war nicht mehr der Klerus, sondern die Laienwelt. Auch nachdem die Kirche am Klerus ihren Zweck erreicht und ihn in allen seinen Gliedern so reformirt hatte, wie es der hierarchische Organismus erforderte, konnte sie gleichwohl ihrer Herrschaft noch nicht froh werden. In der auf so verschiedenen Punkten und so gewaltsam hervorbrechenden Ketzerei erhob sich ein neuer Feind, der um so gefährlicher war, da man sich selbst sagen musste, dass er mit Erfolg nicht bekämpft werden könne, wenn ihm nicht innerlich, in der Gesinnung und dem Gemüthe der Laien die Ursachen, Anlässe und Motive eines der Kirche feindlichen Unglaubens abgeschnitten werden. Wie war diess aber möglich? Die Kirche versuchte es; aber der Weg, auf welchem sie es versuchte, war auch wieder nur der äusserliche und materielle, der nie zu dem erstrebten Ziel führen konnte. Was halfen alle Beichtstühle der Ohrenbeichte, alle Inquisitionsgerichte, alle Bibelverbote? Sie stiessen immer wieder auf eine Schranke, die sie nicht durchbrechen, auf das Geheimniss eines innern Heiligthums, in das sie nicht eindringen konnten. An dem den Laien verbotenen Bibelwort entwickelte sich eine im innersten Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins erwachte Reaction, die mächtiger als alle Mittel einer geistlichen Zwangsherrschaft das ganze System des päpstlichen Absolutismus über den Haufen warf. Diess war auch wieder eine *reformatio universalis ecclesiae,* aber keine, wie sie ein Innocenz III. *inter omnia desiderabilia* seines Herzens principaliter affectirte, die aber doch auch die natürliche Folge und Wirkung jenes schon von dem Gedanken seines innern Widerspruchs ergriffenen Systems war.

Dritter Abschnitt.

Das Dogma.

In keiner andern Periode ist eine so auffallende Analogie zwischen dem Entwicklungsgang des Dogma und dem der Hierarchie; es drückt sich auch hierin der grossartige Charakter aus, welchen

alle auf ein grösseres Gebiet sich erstreckenden Bestrebungen dieser Zeit an sich tragen. Die Kirche hat hier wie dort eine construirende und systematisirende Tendenz, sie will alles, was sie mit ihrem Princip beherrschen kann, durch strenge Unterordnung unter die an der Spitze stehende Idee zur Einheit eines Systems verknüpfen. Wie der hierarchische Organismus sich dadurch vollends in sich abschloss, dass alle Glieder desselben sich ihrer gemeinsamen, durch verschiedene Stufen vermittelten Abhängigkeit von dem Einen Oberhaupt bewusst wurden, so ging auch auf dem Gebiete des Dogma das allgemeine Streben dahin, die einzelnen Lehrsätze des kirchlichen Glaubens mit ihren dogmatischen Bestimmungen so unter sich zu verbinden, dass sie als zusammengehörende Theile eines und desselben Ganzen begriffen werden konnten. Alles Einzelne soll nicht für sich, sondern nur in der Einheit des Ganzen bestehen, von welchem es getragen und gehalten wird; die Hauptsache ist daher jetzt für das Dogma, dass es, wozu bisher nur schwache Versuche gemacht worden sind, nicht blos Dogmen, sondern ein ganzes System von Dogmen gibt. Zur Scholastik, deren Periode jetzt beginnt, gehört es wesentlich, dass sie ein dogmatisches System construirt; so verschieden auch die Systeme waren, die sie aufstellte, so war doch jedes ein nach derselben Idee der Einheit aufgeführtes Gebäude, nach welcher die Hierarchie zu ihrer bestimmten Form sich gestaltete. Von der Idee der Einheit ging alles aus, und alles, was die Einheit in sich begreift, sollte die Verwirklichung der das Ganze beherrschenden Idee sein. Ihren Aufschwung zur Scholastik nahm die Entwicklung des Dogma von demselben hohen Bewusstsein aus, aus welchem der epochemachende Fortschritt der Hierarchie hervorging. Die Kirche war sich ihrer absoluten Idee bewusst geworden; dieses Bewusstsein musste daher das bewegende Princip einer neuen Entwicklung sein, durch welche die Idee der Kirche auf dem einen Gebiet wie auf dem andern realisirt werden sollte. Was in hierarchischer Beziehung die absolute Superiorität des an der Spitze der Kirche stehenden Hauptes war, war für das Dogma die absolute Wahrheit des kirchlichen Glaubens. Wie nun aber die Idee der Hierarchie sich nicht blos dadurch realisirte, dass alle Glieder des kirchlichen Organismus dem Einen Haupte sich unterordneten und jeder Widerstand bezwungen wurde, welcher der hierarchischen Machtentwicklung der Kirche sich entgegenstellte,

sondern hauptsächlich auch diess dazu gehörte, dass die ganze Gestaltung des hierarchischen Systems als die nothwendige Consequenz der ihr zu Grunde liegenden Idee sich darstellte, die anders als auf solche Weise in ihrer Absolutheit sich nicht bethätigen konnte, so kam es auch auf dem Gebiete des Dogma nicht blos darauf an, dass das kirchliche Dogma als das allein seligmachende geglaubt wurde, sondern dieser Glaube selbst sollte als eine innere aus der Natur der Sache selbst sich ergebende Nothwendigkeit, als eine vernunftgemässe Wahrheit oder als eine Forderung der denkenden Vernunft erkannt werden. Hiemit ist schon das eigentliche Wesen der Scholastik ausgesprochen. Sie hat denselben rationellen Charakter an sich, welchen das kirchliche System überhaupt für sich in Anspruch nahm. Wie die Kirche nicht blos herrschen wollte, sondern mit ihrer Herrschaft nur die Seligkeit der Menschen bezweckte, das was jeder für sein eigenes subjectives Interesse als das Höchste und Wichtigste wünschen musste, so setzte sich auch die Scholastik in dieselbe subjective Beziehung zum eigenen Bewusstsein des Menschen. Ihre Aufgabe war, den Inhalt des kirchlichen Glaubens so zu analysiren und für den reflectirenden Verstand zurechtzulegen, ihn, soweit es überhaupt möglich war, so verständlich und begreiflich zu machen, dass der Mensch ihn als eine aus ihren Gründen abgeleitete, seiner eigenen Vernunft einleuchtende Wahrheit in sein denkendes Bewusstsein aufnehmen konnte. Diess ist das Charakteristische der Scholastik, wodurch das Dogma in ihr in ein neues Stadium seiner Entwicklung eintrat. Es handelt sich jetzt nicht mehr, wie in der alten Kirche, um den positiven Inhalt des Glaubens, um die Hauptfrage, was als wesentlicher Bestandtheil des Glaubens, als Glaubensartikel, gelten soll, sondern um die Form des Glaubens, die Frage, wie es sich mit dem Inhalt des Glaubens als solchem verhält, was an ihm blosse Sache des Glaubens ist, oder als ein für die denkende Vernunft begreifliches Object angesehen werden darf. So gross aber das Selbstvertrauen der Scholastik in der Periode ihrer Entwicklung war und so viel sie auf die Beweiskraft ihrer dialektischen Argumente baute, so konnte sie doch auf dem von ihr eingeschlagenen Wege nie zu ihrem Ziel gelangen, ihr dogmatisches System musste trotz aller Mühe und Kunst, die auf die Begründung desselben verwandt war, so gewiss sich wieder in sich selbst auflösen, so gewiss auch das Gebäude der Hierarchie

wieder in sich selbst zerfiel. Wie in ihrem Aufbau, so ging die Scholastik auch in ihrem Zerfall Hand in Hand mit der Hierarchie. Beide Systeme trugen den Keim ihrer Auflösung in sich selbst, da das eine wie das andere auf einer absoluten Voraussetzung beruhte, die sich in letzter Beziehung immer wieder als eine rein willkürliche herausstellte. Wie der Grundfehler der Hierarchie die falsche Voraussetzung war, dass in dem Haupte der Kirche die allgemeine Idee der Kirche mit dem menschlichen Individuum, das sie in sich repräsentirt, absolut eins sein könne, so setzte die Scholastik mit derselben Willkür voraus, dass die Dialektik ihrer Argumente die Brücke sei, die sie aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche hinüberführe. War es dort die menschliche Schwachheit der für absolut göttlich geltenden Individuen, woran das hierarchische System zu Grunde ging, so war hier der Syllogismus des endlichen Verstandes die gebrechliche Stütze, welche das darauf ruhende Gebäude nicht zu tragen vermochte.

Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus kann es nicht für zufällig gehalten werden, dass auch die Scholastik gleich in ihrem ersten Aufschwung einen ebenso energischen Vertreter ihrer Idee hatte, wie die Hierarchie in ihrem Gregor VII. In dem an der Spitze der scholastischen Periode stehenden Erzbischof Anselm von Canterbury stellt sich uns schon die Scholastik in der specifischen Eigenthümlichkeit ihres Wesens dar, und unter den auf die scholastische Theologie sich beziehenden Schriften Anselms ist in dieser Beziehung keine beachtenswerther als diejenige, in welcher er den berühmten Versuch machte, die Nothwendigkeit einer gottmenschlichen Satisfaction zu beweisen. Hatte man bisher nur geglaubt und als geschichtliche Thatsache hingenommen, dass Gott durch das Blut seines eingeborenen Sohnes die Menschen von der Sünde und dem Tod erlöst habe, so sollte jetzt der ganze Hergang der Erlösung dialectisch so construirt werden, dass derselbe durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst nicht anders gedacht werden konnte, als er wirklich geschehen war. Und diess sollte einzig nur auf dialektischem Wege nachgewiesen werden. Es kam somit darauf an, einen Punkt zu finden, von welchem aus durch dialektische Argumentation von einem Moment zum andern soweit zurückgegangen werden konnte, um den Gedanken zu erfassen, welcher im Geiste Gottes selbst sich als der allein mögliche

und darum so nothwendige darstellte, dass das Werk der Erlösung nichts anderes ist als die Ausführung des im Geiste Gottes entworfenen Plans, und die Darstellung Anselms selbst nichts anderes als die Reproduction der auf das Werk der Erlösung sich beziehenden göttlichen Gedanken. Den Ausgangspunkt dazu nimmt Anselm von dem Begriff der Sünde. Sünde ist ein Raub an der Ehre Gottes, der nur durch Satisfaction gut gemacht werden kann; zur Satisfaction gehört aber zweierlei, es muss nicht blos das Geraubte zurückgegeben, sondern auch für die zugefügte Beleidigung noch mehr als genommen worden ist gegeben werden. Diess ist für den Menschen absolut unmöglich, da er ohnediess alles, was er thut, Gott schuldig ist, und jede Sünde selbst durch die ganze Welt nicht aufgewogen werden kann. Was soll also geschehen? Schlechthin vergeben kann Gott die Sünde nicht, weil diess ein Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit wäre. Es scheint somit nur die von der Gerechtigkeit geforderte Vollziehung der Strafe übrig zu bleiben. Die Folge hievon aber wäre die Vereitlung des Schöpfungszwecks durch den Untergang der vernünftigen Natur und die Unmöglichkeit die Zahl der gefallenen Engel durch eben so viele selige Menschen zu ergänzen. Man muss daher doch wieder auf die Idee der Satisfaction zurückkommen und fragen, wie eine solche möglich ist. Da zur Satisfaction für die Sünde mehr gegeben werden muss, als alles, was ausser Gott ist, grösser aber als alles, was nicht Gott ist, nur Gott selbst ist, so folgt hieraus, dass nur Gott selbst diese Satisfaction leisten kann. Und doch soll sie eine Satisfaction für den Menschen sein, nur als Mensch kann sie also Gott leisten, um aber Mensch zu sein, muss Gott Mensch geworden sein. Ist nun Gott Mensch geworden, so ist es nur die Satisfactionsidee, die die Antwort auf die Frage: *cur Deus homo*? gibt. Aber auch in dem Gottmenschen ist die Argumentation noch nicht an ihrem Ziel; es fragt sich zunächst, wie wird Gott Mensch und in welcher der drei Personen, und nachdem auch darauf die nöthige Antwort gegeben ist, entsteht sodann erst noch die Hauptfrage, wie kann der Gottmensch den der Idee der Satisfaction entsprechenden Gehorsam leisten? als Mensch ist er ja selbst, wie jede vernünftige Creatur, Gehorsam schuldig, es bleibt somit nur das Eine übrig, dass er, was er durch sein Thun nicht leisten kann, durch sein Leiden leistet. Den Tod zu leiden war er, weil er ohne Sünde war, nicht schuldig.

Da er gleichwohl dem Tod sich unterzog, so hat demnach sein Tod, als der Tod des Gottmenschen, einen unendlichen Werth, nur fragt sich auch jetzt noch, wem dieser Werth zu gut kommt. Zunächst hatte ihn der Sohn für sich in Anspruch zu nehmen, ein Geschenk von solchem Werth, wie dieser Tod war, konnte Gott nicht unerwiedert lassen, und doch hatte der Sohn zuvor schon alles, Gott konnte ihm ebensowenig etwas geben, als etwas erlassen: was sollte also geschehen, da ein solches Werk in keinem Fall umsonst vollbracht sein konnte? So sind es also die Menschen, welchen das zu Theil wird, was der Sohn für sich verdient hatte. Aecht scholastisch ist hier die durch eine Reihe von Syllogismen fortschreitende dialektische Argumentation und das mit der Nothwendigkeit einer streng logischen Consequenz sich ergebende Resultat. Es ist absolut unmöglich, dass die Erlösung auf eine andere Weise als gerade nur auf diese zu Stande kommt. Der Syllogismus ist der Hebel, der an die endliche Welt so angesetzt wird, dass die übersinnliche aus ihren Angeln herausbewegt ihre innersten Gedanken dem menschlichen Verstand aufschliessen muss. Sobald man nur den Punkt hat, auf welchem man gleichsam festen Fuss fassen kann, kann nichts der eindringenden Schärfe der dialektischen Argumente widerstehen, um die Schranken zu durchbrechen, die die sinnliche Welt von der übersinnlichen trennen. Es schliesst sich das metaphysische Gebiet einer intelligibeln Welt auf, in welcher der menschliche Verstand so zu Hause ist, dass er mit dem Maasstab seiner Begriffe und Kategorien dieses transcendente Gebiet vollkommen auszumessen im Stande ist, und das, was er in ihm erkennt, sind göttliche Gedanken, Verhältnisse der übersinnlichen Welt, Thatsachen, in welchen die übersinnliche Welt in die sinnliche so eingreift, dass zwischen beiden keine feste Grenzlinie gezogen werden kann. Wie die Menschwerdung des Sohnes und die durch seinen Tod geleistete Satisfaction in ihrer durch Anselms Argumente demonstrirten Nothwendigkeit die objective Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen, der übersinnlichen und der sinnlichen Welt ist, so macht überhaupt den Inhalt des scholastischen Systems ein Inbegriff von Sätzen aus, in welchen alles, wodurch das Verhältniss der Menschen zu Gott und der übersinnlichen Welt vermittelt werden soll, den Charakter der objectivsten Realität an sich trägt. Allein sieht man auf das Ganze zurück und die Hauptbegriffe, um

welche sich die Argumentation bewegt, an welchen schwachen Fäden hängt hier alles! Gibt man auch die allgemeine Voraussetzung, die hier zu Grunde liegt, zu, den Schluss, welcher vom Denken auf das Sein gemacht wird, dass, was wir uns nicht anders denken können, auch an sich so sein müsse, so kommt doch alles darauf an, mit welchem Grade der Evidenz die innere Nothwendigkeit des so oder anders Gedachten, oder diese Identität des Denkens und Seins behauptet werden kann. Wie relativ ist aber in dieser Beziehung so vieles, was als absolute Wahrheit ausgesprochen wird. Man bedenke z. B. nur, wie die ganze Reihe der Anselm'schen Argumente alle Haltung und Consequenz verliert, sobald auch nur seine Definition vom Wesen der Sünde, oder seine Bestimmung des Begriffs der Satisfaction, oder seine Behauptung, dass sich die sittliche Verpflichtung des Sohns nur auf sein Thun, nicht auf sein Leiden oder seinen Tod bezogen habe, in Anspruch genommen wird[1]. Je willkürlicher solche Voraussetzungen sind, um so weniger wird, wie sich von selbst versteht, durch die scholastischen Argumente das bewiesen, was durch sie bewiesen werden soll; aber es ist überhaupt das Eigene der Scholastik, dass sie immer von einer Voraussetzung ausgeht, welche, sobald sie schärfer geprüft wird, nicht als schlechthinige Wahrheit anerkannt werden kann, und wenn es auch sonst nichts Anderes wäre, so ist in jedem Fall in letzter Beziehung der allgemeine Grundfehler der Scholastik die Voraussetzung, dass aus der Realität der subjectiven Vorstellung die Realität des objectiven Seins folge und die Beweiskraft des Syllogismus aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche hinüberreiche. Dieser Mangel zeigt sich gerade da am meisten, wo sich die dialektische Methode in ihrer ganzen Stärke zu erproben scheint.

Noch berühmter als Anselms dialektische Begründung des Satisfactionsdogma ist sein ontologischer Beweis für das Dasein Gottes. Das Grösste, was die Scholastik unternehmen konnte, war, dass sie selbst das Dasein Gottes mit der Consequenz eines logischen Schlusses zu beweisen suchte. Diess glaubte Anselm geleistet zu haben und war seiner Sache so gewiss, dass ihm nichts unwiderleglicher zu sein schien, als das Argument: Gott ist seinem

1) Ueber das Speciellere der Anselm'schen Satisfactionslehre vgl. man meine Schrift: die chr. Lehre von der Versöhnung 1838. S. 142 ff.

Begriff nach das Höchste und Grösste, das gedacht werden kann; wird er als solches nur gedacht, so ist er auch nur eine subjective Vorstellung und es muss somit erst noch bewiesen werden, dass die Vorstellung auch objective Realität hat, ihr Gegenstand auch wirklich existirt. Aber Gott wäre ja nicht, was er nach der Definition seines Begriffs sein soll, das Grösste und Höchste, über welches hinaus nichts Grösseres und Höheres gedacht werden kann, wenn er in der blossen Vorstellung wäre; man könnte sich ja noch etwas Höheres und Grösseres denken, als Gott ist, nämlich das, was nicht blos in der subjectiven Vorstellung, sondern auch in der objectiven Realität existirt. Es ist somit bewiesen, dass Gott nicht blos in intellectu, sondern auch in re existirt. Das Eigenthümliche dieses Arguments ist, dass es eine unwidersprechliche Wahrheit enthält und auf der andern Seite doch das ganz wahr und richtig ist, was schon ein Zeitgenosse Anselms, der Mönch Gaunilo, gegen dasselbe eingewendet hat. Das Hauptmoment, das Gaunilo geltend machte, war die einfache unläugbare Wahrheit, dass es auch falsche Vorstellungen gibt, d. h. solche, bei welchen dem Gedachten in der Wirklichkeit nichts entspricht. In intellectu könne etwas sein, ohne dass es in re sei, man könne daher aus dem Vorhandensein in intellectu nicht auf das Vorhandensein in re schliessen. Aus der Vorstellung des Absoluten oder daraus, dass man es in intellectu habe, folge nicht nur nichts für die Realität desselben, sondern man könne sich auch nicht einmal eine Vorstellung von demselben machen. Wenn das Absolute ein in seiner Art so einziger Begriff sei, dass sich schlechthin nichts mit ihm vergleichen lasse, so wisse man weder, was Gott sei, noch könne man es aus einem verwandten Begriff, wenn auch nur vermuthungsweise, erschliessen. Man habe einen blossen Wortlaut, welcher auf die Einbildungskraft irgend einen Eindruck mache. Gebe man aber auch zu, dass sich ein Absolutes vorstellen lasse, so folge doch daraus, dass man es sich als ein Wirkliches vorstellen muss, nicht, dass es auch ein Wirkliches sei. Eine blos vorgestellte Realität sei noch keine objective. Anselm berufe sich darauf, dass das Absolute sonst nicht das Absolute wäre; ob denn aber damit, dass das Absolute das Absolute sei, schon bewiesen sei, dass es ein Absolutes gebe. Vor allem müsse die Existenz bewiesen sein, und dann erst könne man daraus, dass es das Absolute ist, den sichern Schluss ziehen, dass es in sich selbst sub-

sistire. Alles diess ist so wahr, dass es nur gesagt werden darf, um anerkannt zu werden, allein es betrifft nur die Form des Arguments, nicht seinen Inhalt. Daher konnte Anselm in seiner Erwiederung auf Gaunilo's Kritik nur darauf dringen, dass es sich mit dem Absoluten ganz anders verhalte, als mit allem andern Sein. Das räumliche, zeitliche, getheilte Sein ist immer sowohl ein Sein als ein Nichtsein, da es zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort nicht sein kann, ohne ebendesswegen zu allen andern Zeiten und an allen andern Orten nicht zu sein. Was so zwar ist, gleichwohl aber auch irgendwo, irgendwann, irgendwie nicht ist, kann man sich auch überhaupt als nichtseiend denken. Das Absolute aber muss stets und überall und ganz das sein was es ist, so dass man sich ein Nichtsein zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Beziehung schlechthin nicht denken kann, es ist mit Einem Worte als solches auch das schlechthin Seiende. Ist demnach das Absolute eben dadurch das Absolute, dass das Sein von seinem Begriff nicht getrennt werden kann, das Sein sein Wesen selbst ist, Denken und Sein somit in ihm unmittelbar eins sind, so kann der Fehler Anselms nur darin liegen, dass er seinem Argument eine Form gab, in welcher er erst auf dem Wege des logischen Schlusses von dem Denken auf das Sein zu kommen schien. Ein solcher Schluss ist hier gar nicht möglich. Als Syllogismus ausgedrückt könnte Anselms Argument nur so lauten: alles *quo majus cogitari non potest,* existirt nicht blos *in intellectu,* sondern *in re.* Nun ist Gott ein solches etwas, *quo majus cogitari non potest,* also existirt er nicht blos *in intellectu,* sondern auch *in re.* Diese Sätze haben nicht die Natur eines Syllogismus, da die beiden Termini nicht in einem solchen Verhältniss zu einander stehen, dass der eine unter den andern subsumirt werden kann. Das *quo majus cogitari non potest,* ist ja eben nur Gott, der Terminus *minor* ist somit mit dem Terminus *major* schlechthin identisch, man hat in beiden nur denselben Begriff des Absoluten und der Inhalt des Arguments ist daher nur der einfache Satz, dass das Absolute als solches auch das Seiende ist. Es ist kein synthetisches Urtheil, sondern ein rein analytisches. Indem nun aber Anselm in der Entwicklung seines Arguments nicht nur das *esse in intellectu* und das *esse in re*, sondern auch das *quo majus cogitari non potest,* oder das Absolute und Gott als das Wesen, dessen Dasein erst bewiesen

werden soll, so auseinanderhält [1]), dass seine ganze Argumentation nur darauf angelegt zu sein scheint, von dem Einen auf das Andere zu kommen und beides durch Schlüsse mit einander zu vermitteln, so war der Gegner dadurch zu der Einwendung berechtigt, dass das Eine nicht aus dem Andern folge, dass man aus demjenigen, was man in der blossen Vorstellung hat, nicht schliessen dürfe, es existire auch in der Wirklichkeit, wogegen Anselm sein Argument nur dadurch rechtfertigen konnte, dass er die in ihm ausgesprochene Einheit des Denkens und Seins einzig nur von dem Absoluten ausgesagt wissen wollte. Kommt sie aber ausschliesslich nur dem Absoluten zu, so ist sie auch nicht erschlossen und von einem andern Begriff abgeleitet, nur in dem Absoluten als solchem ist diese Einheit des Denkens und Seins, sie ist somit eine unmittelbare und immanente Bestimmung seines Begriffs. So richtig also auch Anselm erkannte, dass das Absolute seinem Begriff nach nur als die Einheit des Denkens und Seins bestimmt werden könne, so gibt sich doch auch bei ihm das Charakteristische der scholastischen Methode darin kund, dass er diese Einheit des Denkens und Seins sich nur in der Form des Syllogismus zum Bewusstsein brachte. Der Syllogismus hat hier zwar seine Wahrheit darin, dass das, was er erst logisch zu erschliessen scheint, an sich schon da ist, als die unmittelbare Einheit des Denkens und Seins; wenn aber der Syllogismus diese Einheit auch da vermitteln soll, wo die beiden zusammengehörenden Elemente so unbestimmbar weit auseinander liegen, wie diess bei allen Begriffen der Fall ist, welche nicht das Absolute unmittelbar in sich enthalten, sondern nur in irgend einer nähern oder entfernteren Beziehung zu demselben stehen, so ist die natürliche Folge hievon eben jene charakteristische Eigenthümlichkeit der Scholastik, die sich von Anfang an als ihre schwächste Seite und als ihr wesentlichster Mangel herausstellte. Bekannter ist ja nichts, als die Zuversicht, mit welcher die Scholastik alles Mögliche, was sie in die Form eines Syllogismus bringen konnte, auch beweisen zu können glaubte, und die Leichtigkeit, mit welcher

---

1) So, wenn es Prosl. c. 3. heisst: *sic ergo, vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit, non esse, et hoc es tu, Domine, Deus noster;* so ist das *aliquid, quo majus etc.* das Allgemeine, unter welches erst *Deus* subsumirt wird.

sie das, was sie nach ihren Bestimmungen und Voraussetzungen sich nicht anders denken zu können meinte, für das an sich Seiende und Nothwendige, für die objective Realität der Sache selbst hielt, und sich zufrieden gab, sobald sie in der doppelten Reihe der Argumente, in welchen sie alle möglichen *pro* und *contra* einander gegenüberstellte, auch nur ein geringes Uebergewicht von Wahrscheinlichkeit auf die eine oder die andere Seite fallen lassen konnte. Alles diess ist ächt scholastisch, aber ebendesswegen hängt es auch auf's Engste damit zusammen, dass die wesentliche Form des scholastischen Denkens der Syllogismus war, und die Scholastik in derselben Weise, in welcher sich ihr in ihren Argumenten die beiden Termini des Syllogismus zur logischen Conclusion zusammenschlossen, auch die Einheit des Denkens und Seins zu haben glaubte. Jeder *Terminus major*, welcher allgemein genug war, um einen andern Begriff unter ihn zu subsumiren, hatte so für sie dieselbe Bedeutung, welche für Anselm sein *aliquid, quo majus cogitari non potest* hatte, um aus ihm das Dasein Gottes zu beweisen, als die Einheit des Denkens und Seins, die an sich zum Begriff des Absoluten gehört.

Bei dem Aufschwung, welchen die hierarchische Entwicklung mit Gregor VII., die dogmatische mit Anselm nahm, findet auch darin eine bemerkenswerthe Analogie statt, dass das Princip, dessen Träger der Eine wie der Andere ist, in ihnen selbst in einem reineren, ernsteren und edleren Charakter sich darstellt, als in der nachfolgenden Zeit. Wie der hierarchische Absolutismus Gregors sich dadurch rechtfertigt, dass er selbst nichts anders sein will, als die unmittelbare Consequenz der absoluten Idee der Kirche, und an Verhältnissen und Erscheinungen sich bethätigt, gegen welche die Kirche ihr absolutes Recht geltend zu machen hatte, so tritt auch bei Anselm das Willkürliche und Zufällige, das in der Folge zum Wesen der Scholastik gehörte, sehr zurück gegen den Anspruch, welchen die Scholastik darauf machte, nichts anders zu sein, als das vernünftige Denken in der innern Nothwendigkeit seiner Consequenz. Die scholastischen Deductionen und Argumente Anselms haben darin einen imponirenden Charakter, dass sie an den wichtigsten Objecten des Glaubens und Wissens nur die innere in der Sache selbst liegende Nothwendigkeit aufweisen und für das denkende Bewusstsein auseinanderlegen wollen. Es ist daher auffal-

lend, dass die folgenden Scholastiker sowohl bei Anselms Satisfactionstheorie, als auch bei seinem ontologischen Argument gerade das nicht anerkannten, was ihm selbst die Hauptsache war. Was ihm selbst als eine so absolute Nothwendigkeit erschien, dass Gott selbst keinen andern als den von ihm entwickelten Weg hätte einschlagen können, erklärten die folgenden Scholastiker für eine blosse Sache der Willkür, der Schicklichkeit und Zweckmässigkeit, die zwar unter den gegebenen Verhältnissen nicht anders sein konnte, als sie wirklich ist, bei welcher aber Gott so wenig an den vom ihm gewählten Weg gebunden war, dass er ebenso gut auch einen andern hätte wählen können. Indem sie so die Kategorie der Nothwendigkeit, auf die sich Anselm stützte, mit der der Willkür vertauschten, sprachen sie ebendamit unbewusst aus, was die Scholastik immer mehr als ihr eigentliches Wesen erscheinen liess, dass ihr Denken, weitgefehlt, das innerlich nothwendige und an sich vernünftige zu sein, am Ende doch nur den Charakter der Willkür an sich trug.

Je energischer die Scholastik in Anselm in ihrer epochemachenden Bedeutung auftritt, um so bestimmter geben sich in ihm alle geistigen Elemente zu erkennen, die die Scholastik in sich schliesst. Die Scholastik ist nicht blos Theologie, sie ist ebensosehr auch Philosophie, sie ist beides zugleich in der innigsten Durchdringung beider, da sie selbst aus einer allgemeineren Bewegung hervorging und das Product einer sich in der Tiefe ihres geistigen Bewusstseins ergreifenden Zeit war. Als Theologie hatte sie die Aufgabe, sich über den Glauben zu verständigen und zu untersuchen, wie weit der Inhalt des Glaubens auch Object des Wissens werden kann. Wie sehr aber auch schon diese Aufgabe aus einem tiefern Interesse der denkenden Vernunft und aus einem über den Glauben zurückgehenden, an ihm nur zur bestimmteren Form und zum klareren Bewusstsein sich entwickelnden Wissenstrieb entsprang, ist daraus zu sehen, dass schon in der ersten Zeit der Scholastik die allgemeine Frage über die Möglichkeit und die Principien des Erkennens zur Sprache kam. Der Gegensatz des Nominalismus und Realismus greift in die Geschichte der Scholastik so tief ein, dass die verschiedenen Stadien, die sie durchlief, sich nur an ihm fixiren lassen und durch die verschiedenen Formen dieses Gegensatzes bedingt sind. Der Gegensatz selbst betraf den alten

Streit zwischen Plato und Aristoteles, die Frage über die allgemeinen Begriffe oder die Universalien, ob das Besondere seine Realität nur im Allgemeinen habe, oder das Allgemeine selbst nur eine Abstraction aus dem Besondern sei. Nachdem der Neuplatoniker Porphyrius in seiner Einleitung in die Kategorien des Aristoteles zuletzt noch diese Frage als ein aus der griechischen Philosophie sich ergebendes Problem aufgestellt, hierauf Commentatoren des Aristoteles, wie Boëthius, sie nach verschiedenen Seiten hin erörtert hatten, und nachdem sie auch in der Folge nie ganz in Vergessenheit gekommen war, erhielt sie durch die schroffe Form, in welcher Roscellin sich für den Nominalismus erklärte, und durch die Anwendung, die er von seiner nominalistichen Ansicht auf die Trinitätslehre machte, ein solches Interesse, dass Anselm sie als eine Lebensfrage für die scholastische Theologie betrachtete. Anselm rechnete Roscellin zu den modernen Dialektikern, welche nichts für wahr und wirklich halten, als was für sie Gegenstand einer sinnlichen Vorstellung ist, die von der Menge der Bilder, die sie erfüllen, so erdrückt werden, dass sie sich nicht zu der Einfachheit des Gedankens erheben können. Als solche, die sich unter der Farbe nichts anderes denken können, als den Körper, an welchem die Farbe ist, unter der Weisheit des Menschen nichts anderes als die Seele, in welcher die Weisheit ist, seien sie zur Untersuchung geistiger Fragen so wenig befähigt, dass sie als häretische Dialektiker davon völlig auszuschliessen seien. In ihren Seelen sei die Vernunft, die die Herrscherin und Richterin von allem, was im Menschen ist, sein soll, so sehr in körperlichen Vorstellungen befangen, dass sie sich davon nicht losmachen, und das, was sie für sich allein zum Gegenstand der reinen Betrachtung machen müsse, von ihnen nicht unterscheiden könne. Wer sich nicht vorstellen könne, wie mehrere Menschen der Art nach Ein Mensch seien, wer so wenig Klarheit des Geistes habe, dass er das Pferd von seiner Farbe nicht unterscheiden könne, sich unter dem Menschen nichts anderes denken könne, als ein Individuum, könne noch weit weniger solche Fragen begreifen, wie diejenigen sind, die die Theologie zu untersuchen hat. Der Nominalismus jener Zeit, wie wir ihn theils aus der Beschreibung Anselms, theils aus Roscellin's Bestreitung der Trinitätslehre kennen lernen, war eine Denkweise, welche die Realität der allgemeinen Begriffe schlecht-

hin läugnete. Es gibt keine Arten, keine allgemeinen Begriffe; die Farbe kann nicht von dem einzelnen Körper, an welchem sie erscheint, die Weisheit nicht von der Seele, in welcher sie ist, getrennt werden, alles, was ist, existirt nur als Einzelnes, in seinem reinen Fürsichsein; ein Allgemeines, ein Gemeinsames, wodurch die einzelnen Dinge in eine solche Beziehung zu einander gesetzt würden, welche nicht durch die sinnliche Empfindung, sondern nur durch die denkende Vernunft erkannt werden kann, gibt es nicht, es gibt also auch keine auf das Allgemeine gerichtete geistige Thätigkeit, kein Denken, sondern nur ein Vorstellen, das nur der unmittelbare Reflex des sinnlichen Empfindens und der Eindrücke ist, die die Dinge und ihre Erscheinungen auf die Seele machen. Abgesehen von diesen sinnlichen Vorstellungen sind die allgemeinen Begriffe blosse Worte ohne alle Realität, also nicht Worte als Ausdruck von Gedanken und Begriffen, sondern blosse Hauche, Bewegungen der Luft, durch das Organ der Stimme hervorgebracht (*flatus vocis*). Eine geringere Vorstellung kann man von dem Ursprung und der Bedeutung der allgemeinen Begriffe nicht haben, wenn sie nicht einmal logische Abstractionen und ein Product des Denkens sein sollen; so einseitig aber dieser Nominalismus war, so einseitig war auch der Realismus Anselm's. Gibt Roscellin die Universalien für blosse Hauche der Stimme, so waren sie für Anselm keine Begriffe, sondern Substanzen. Die allgemeinen Begriffe sind *universales substantiae*, es gibt also nicht blos Einzelnes und Besonderes, sondern auch ein Allgemeines; dieses Allgemeine ist aber so sehr das Substanzielle, dass nicht nur alles einzelne Sein durch das Allgemeine bestimmt wird, sondern das Allgemeine eigentlich das allein Existirende und Reale, das wahrhaft Wirkliche ist. Alles, was ist, ist nur durch die *summa veritas*, die höchste Realität, das Allgemeine, die an sich seiende absolute Vernunft; desswegen kann auch alles nur so sein, wie es der *summa veritas* gemäss ist. Alles Seiende ist nur die Verwirklichung der *summa veritas*, oder die *summa veritas* ist selbst das Wirkliche in den Dingen, alles Wirkliche ist daher auch vernünftig und alles Vernünftige wirklich. Anselm drückt diess so aus: alles, was ist, ist wahrhaft, soweit es das ist, was es dort ist, d. h. in der *summa veritas*, oder absolut ausgedrückt: alles, was ist, ist wahrhaft, weil es nichts anderes ist, als was es dort ist, in der *summa veritas*.

Igitur omne, quod est, recte est; certum est, veritatem rerum esse rectitudinem, d. h. alles, was ist, ist so, wie es sein soll; die Wahrheit, das wahrhaft Wirkliche in den Dingen ist, dass sie so sind, wie sie sein sollen. Wie kann diess aber sein, da es auch so vieles gibt, das nicht so ist, wie es sein soll? es gibt ja auch Böses. Anselm gibt diess zu durch die Behauptung, dass bei einer und derselben Sache sowohl von einem Seinsollen als einem Nichtseinsollen die Rede sein kann. Wenn Gott eine böse Handlung zulässt, so ist die Zulassung auch ein Seinsollen, sofern aber die Handlung vom Willen des Menschen ausgeht, ist sie ein Nichtseinsollen. Wenn also auch in den Dingen so vieles ist, was nicht so ist, wie es sein soll, so kommt es nur darauf an, sie aus einem Gesichtspunkt aufzufassen, unter welchem das Nichtseinsollende auch wieder als ein Seinsollendes betrachtet werden kann. Was daher vom Bösen gilt, gilt auch von allem besonderen Sein, sofern es vom Allgemeinen unterschieden wird. Wenn auch das Allgemeine das allein wahrhaft Seiende und Wirkliche ist, so kann doch nicht geläugnet werden, dass es auch Einzelnes und Besonderes gibt; sofern aber alles Einzelne und Besondere auch wieder eine Beziehung auf das Allgemeine hat, hebt sich auch so das Besondere als das Nichtseinsollende zum Allgemeinen als dem Seinsollenden auf, alles Besondere ist nur ein verschwindendes Moment des Allgemeinen. Wie die Zeit eine und dieselbe ist, und die Zeit nicht in den Dingen ist, sondern die Dinge in der Zeit sind, indem die einzelnen Dinge hinweggedacht werden können, ohne dass darum die Zeit hinweggedacht werden muss, so ist überhaupt, wie Anselm sagt, *una omnium rectitudo* und *una in omnibus veritas,* und der Realismus seiner Weltanschauung besteht wesentlich darin, dass das Allgemeine nicht durch das Besondere, sondern das Besondere durch das Allgemeine bestimmt wird. Da demnach das Allgemeine allein das wahrhaft Wirkliche ist, so hat auch das Denken seine Wahrheit nur darin, dass sein Inhalt das Allgemeine ist, und nur soweit das, was es denkt, eine Beziehung auf das Allgemeine hat. So gewiss es ein Allgemeines gibt, so gewiss gibt es auch ein Denken des Allgemeinen, das Eine ist objectiv, was das Andere subjectiv ist, und je unmittelbarer diese Einheit des Denkens und Seins ist, um so mehr ist das Denken das, was es seinem Begriff nach sein soll,

die reine Betrachtung des an sich Seienden [1]. Während so der Nominalismus, da es für ihn kein Allgemeines gibt, auch keinen Inhalt für das Denken hat, und das Denken selbst aufhebt, ist dagegen nur der Realismus die Ansicht, unter deren Voraussetzung allein eine Erkenntniss der Wahrheit und ein System des Wissens möglich ist. Nur auf der Grundlage des Realismus konnte daher die Scholastik das ausführen, wozu sie in Anselm den so viel versprechenden Anfang gemacht hat. Doch war der Realismus bei den folgenden Scholastikern nicht so vorherrschend, dass nicht auch der Nominalismus sein Recht gegen ihn hätte behaupten können. Es war ja nur Roscellin, der den Nominalismus in Misscredit gebracht hatte, und dem Realismus konnte man immer wieder den Vorwurf machen, dass er das besondere Sein zu sehr in das allgemeine aufgehen lasse. Ist, wie Wilhelm von Champeaux lehrte, in den einzelnen Dingen an sich, ihrem substantiellen Wesen nach, kein Unterschied, ist das Individuelle an ihnen, das, was sie zu diesen bestimmten Dingen macht, nur eine Modification der allgemeinen Substanz, ein blosses Accidens: wie nahe liegt es, alles besondere Sein für eine blos subjective Vorstellung, für blossen Schein zu halten? Indem Abälard sowohl den Realismus Wilhelms von Champeaux als auch den Nominalismus Roscellin's bestritt, machte er schon den Uebergang zu der Ansicht, welche die *universalia* nicht mit Anselm *ante rem*, sondern nur *in re* haben wollte. Die einzelnen Dinge sind das Reale, von welchem man ausgeht, um auf die höheren und allgemeineren Begriffe zu kommen; diese sind aber doch keine blosse Abstraction, sondern selbst etwas Substanzielles, ein Inbegriff objectiver Realitäten, ein materielles Substrat für die Bestimmtheiten des Besondern. Dem Nominalismus und Realismus sollte zwar die schroffe Gestalt, welche der eine in Roscellin, der andere in Wilhelm von Champeaux hatte, genommen und für die Universalien der doppelte Gesichtspunkt festgehalten werden, dass sie sowohl Begriffe als Realitäten sind; wie sie aber beides zugleich sind, bleibt bei allen Bemühungen Abälards, die Frage zu einer bestimmteren Ansicht auszuprägen, völlig unklar. Die Vermittlung des Realismus und Nominalismus war auch für die grossen Scholastiker, Thomas von Aquino und Duns Scotus, deren Ansicht im All-

1) Vgl. Anselm's Abh. *de veritate.*

gemeinen als die realistische zu bezeichnen ist, die Hauptaufgabe ihrer Untersuchungen über das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern. Der Gegensatz sollte sich dadurch ausgleichen, dass das Allgemeine die objektive Realität der Dinge zwar zu seiner Voraussetzung hat, aber doch auch wieder etwas davon Verschiedenes, nur durch die Thätigkeit des Denkens Gesetztes ist. Nach Duns Scotus sind die Dinge als qualitative Einheiten zu betrachten, welche als solche ein Gemeinsames in sich schliessen, in welchem das Allgemeine als ein Reales objektiv existirt, dieses Allgemeine wird aber erst durch die Thätigkeit des Verstandes zum Begriff des Allgemeinen erhoben. Wenn auch die Hauptsache immer sein sollte, dass die allgemeinen Begriffe nicht blos Abstractionen des Verstandes sind, sondern auch objektive Realität haben, so blieb dabei doch zugleich auch der Satz des Thomas von Aquino stehen, über welchen auch Duns Scotus nicht hinwegkommen konnte, dass das Allgemeine in jedem Ding nur als Möglichkeit oder nur als Ding an sich enthalten ist. Es ist diess wesentlich der Standpunkt der aristotelischen Philosophie, zu deren Prinzipien das scholastische Denken sich seit Abälard immer entschiedener bekannte [1]. Wie man auch das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern bestimmen mochte, darin waren doch alle Scholastiker dieser Periode noch einverstanden, dass es ein Allgemeines gibt, dessen objektive Realität die Grundbedingung aller objektiven Erkenntniss der Wahrheit und der Möglichkeit ist, ein dogmatisches System aufzustellen [2].

---

1) In diesem Sinn sagt schon Johannes von Salisbury Metalog. 2, 20: *Ergo duntaxat intelliguntur secundum Aristotelem universalia: sed in actu rerum nihil est, quod sit universale.* D. h. die Universalien sind weder blosse Wortlaute, noch singuläre Existenzen, wie man die platonischen Ideen zu nehmen pflegte, sondern das Allgemeine, wie es nicht als losgelöst von dem individuell Existirenden, sondern als demselben immanent gedacht werden muss und auch als Gedachtes objective Realität hat.

2) Darüber spricht sich Duns Scotus sehr bestimmt so aus: *Dicendum quod universale existens, quia sub ratione non entis nil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, non operatur nisi movetur ab objecto. Non ens non potest movere aliquod objectum, quia movere est entis in actu. Ergo nil intelligitur sub ratione non entis, quidquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis, ergo illa*

Da die Frage über die Realität des Allgemeinen, wie Thomas und Duns Scotus sie auffassten, von der Frage nicht getrennt werden kann, wie das Allgemeine erkannt wird und wie sich die Thätigkeit des erkennenden Subjekts zu der Objektivität des realen Seins verhält, so handelte es sich um eine Theorie des Erkennens überhaupt. Scharfsinniger hat diese Frage kein Scholastiker untersucht, als Duns Scotus [1]; um so bemerkenswerther ist aber, wie auch seine Lehre von der Erkenntniss mit demselben Mangel behaftet ist, der allem scholastischen Denken anhieng. So angelegentlich sich die Scholastiker fortgehend mit den höchsten Problemen des Wissens beschäftigten und so verschiedene Versuche ihrer Lösung sie machten, so blieben sie doch immer innerhalb eines Gegensatzes stehen, über welchen sie sich nie zur Einheit eines absoluten Prinzips erheben konnten. Duns Scotus schreibt dem Verstand an sich das Vermögen zu, Gott zu erkennen, und zwar nicht blos im Allgemeinen, sondern auch *in concreto*. Er ist, da er als Potenz eine illuminirte *virtus activa* hat [2], ein unendliches Vermögen, aber es ist kein qualitativ unendliches, sondern nur die quantitativ unendliche Capacität für allen und jeden Inhalt. Da der Verstand Gott als ein transcendentes Object nicht erreichen kann, so hält ihm Gott eine intelligible *species* vor, die auf abstracte Weise das Wesen Gottes repräsentirt. Die *species* ist zwar nur eine *entitas finita* [3], sie soll aber doch das Unendliche *ratione infinita* repräsentiren. Da die *species*, wie der Erkenntnissact, eine *similitudo objecti* ist, und zwar nicht *in modo essendi*, sondern nur *in modo*

---

ratio non est omnino non ens. Vgl. Hauréau Philos. scolastique 2. S. 1333. Denken und Sein müssen also an sich Eins sein, alles logisch Gedachte muss auch objektive Realität haben; woher hätte denn sonst das Denken das Allgemeine, ohne das es kein Denken wäre, wenn das Allgemeine nicht auch wirklich existirte? *Nihil est in intellectu, quod non est in re.* In diesem Sinne ist die Realität der Universalien die Grundvoraussetzung der scholastischen Dialektik. Sobald diese Voraussetzung nicht mehr fest steht, das Band der Identität des Denkens und Seins sich dadurch löst, dass man die immanente Objektivität des Denkens in Zweifel zieht, tritt die Selbstauflösung der Scholastik ein.

1) Im Comment. zu den Sent. L. 1. dist. 3. qu. 1. 3. 5. 7. 9.

2) A. a. O. qu. 7. nr. 39.

3) A. a. O. qu. 9. nr. 13.

repraesentandi, so soll die *species* zwar endlich bleiben, aber doch das Unendliche repräsentiren [1]. Wie kann aber die endliche Begriffsform einen unendlichen Inhalt in sich fassen? Der Verstand kann bei Duns Scotus nie zur qualitativen Unendlichkeit fortschreiten. So wahr er immer hervorhebt, dass die Aehnlichkeit bei dem Erkennen keine substanzielle, sondern eine freie geistige ist, so wenig vermag er, weil Inhalt und Form nicht wesentlich für einander geordnet sind, der Verstand nur die quantitativ unendliche Capacität für allen und jeden Inhalt ist, den Begriff selbst als die lebendige Einheit des Endlichen und Unendlichen sich zu denken, als die Bewegung des Unendlichen im Endlichen als einem ihm adäquaten Element; dazu kann die Scholastik nicht kommen, weil sie im Endlichen nur das schlechthin Endliche, und keine Anlage, keinen Keim des Unendlichen sieht. Wenn auch Duns Scotus so weit geht, dass er vom Verstand sagt, er sei im Stande, das Unendliche intensiv *secundum modum suae infinitatis* zu erkennen, so fällt er doch immer wieder auf den Standpunkt seiner quantitativen Betrachtungsweise zurück, und es bleibt dabei, dass, wie er ausdrücklich sagt, *objectum et potentia sunt sibi dissimilia*. Nur sollen beide sich proportionirt sein, sofern die Verschiedenheit des Proportionirten zum Begriff der Proportion gehört [2]. Duns Scotus lässt Wille und Verstand als Potenzen zu unendlichen Objekten im Verhältniss der Correlation stehen, ja er bezeichnet Gott als den Endzweck des Willens und Verstandes, aber Wille und Verstand bleiben auch so als Potenzen schlechthin endlich. Die Capacität des Menschen ist in sich selbst in qualitativer Beziehung eine endliche, wenn auch das Objekt, auf das sie geht, unendlich ist. Man kommt daher nicht über das Dilemma hinweg: entweder ist die Potenz eine schlechthin endliche und behauptet sich als solche gegenüber dem Unendlichen, dann kann sie aber nicht wesentlich auf das Unendliche als ihr Ziel gehen, und nimmermehr es in sich ertragen, oder sie richtet sich auf das Unendliche als ihr wesentliches Correlat und hat die Kraft, es in sich zu gewinnen, dann kann sie aber nicht mehr rein endlich sein. Ein Drittes ist nicht möglich, und

1) A. a. O. qu. 3. nr. 6. qu. 9. nr. 9.
2) A. a. O. qu. 1. nr. 6. qu. 5. nr. 4.

doch soll nach Duns Scotus ein Drittes sein, wofür eben der Begriff der *proportio* der Ausdruck ist, der höchste Punkt, zu welchem sich die speculativen Gedanken des Duns Scotus erhoben. Die Seele als Potenz ist dem qualitativ Unendlichen unähnlich, und so als schlechthin verschieden soll sie doch wesentlich das Unendliche als ihr Ziel haben, allein Endliches und Unendliches schliessen sich aus. Als unendliche Kraft im qualitativen Sinn kann Duns Scotus die Potenz der Seele nicht nehmen, weil er nicht zugeben kann, dass die Seele als Potenz dem Objekt *in modo essendi* assimilirt werde. Da ihm Gott nur unendliche Substanz ist, so würde die Seele, wenn sie als erkennende dem Objekt wesentlich assimilirt würde, selbst unendliche Substanz, wie Gott. In letzter Beziehung hängt also alles daran, dass Gott dem Duns Scotus nur die unendliche Substanz ist. Daher kann auch der Verstand nur als Sein, nicht als Geist erscheinen und das Denken kann nie als der adäquate Ausdruck des Absoluten erscheinen, weil dieses nicht der an sich seiende Geist, sondern die starre Substanz ist. Der Geist als denkender steht nur der Substanz gegenüber, er kann diese, soll er nicht selbst Substanz werden, nicht auf adäquate Weise in sich aufnehmen; sobald es also darauf ankommt, das Unendliche zu denken, kann der Geist, weil er am Ende selbst endliche Substanz ist, seine Unendlichkeit nicht behaupten, d. h. er kann nicht sein Objekt als wahrhaft unendliches in sich adäquat auffassen und der Begriff *proportio* ist der Ausdruck dieses irrationalen Verhältnisses. Der Verstand wird Gott im Element des Begriffs proportionirt, aber dieser Begriff ist nicht der wahre, sondern nur der annähernde Ausdruck des Absoluten, und um den Verstand nicht als unendliches Vermögen erscheinen zu lassen, muss der Verstand als Potenz schlechthin endlich sein, weil nur so der Begriff der *assimilatio in modo essendi* abgewiesen werden kann. So können absolute und endliche Substanz nie zur lebendigen wahren Einheit zusammengehen, sie bleiben so lange starr und unvermittelt und bringen es nur zum unvermittelten, begrifflich nicht zu denkenden Nebeneinander, das seinen concreten Ausdruck in der *species repraesentativa Dei* und im Begriff der *proportio* zwischen zwei Unähnlichen sich gibt, bis die absolute Substanz sich entschliesst, selbst der lebendige absolute Begriff zu werden, und bis die endliche Substanz der im Endlichen unendliche Geist wird.

Dann erst kann der Begriff Gottes, als des Absoluten, als das im Endlichen werdende Unendliche sich zeigen und die blosse *proportio* wird zur *adaequatio*. Das Höchste ist also bei Duns Scotus der Begriff der quantitativen Unendlichkeit des Verstandes als Potenz: ein höherer Begriff wird allerdings angestrebt, er sinkt aber zurück auf den Begriff des Verstandes als der reinen Indifferenz, welche allen Inhalt in sich aufnehmen soll, aber in Folge des immer wieder sich geltend machenden Substanzbegriffs, jedenfalls beim Intelligibeln der transcendenten Welt, wenigstens nicht in der adäquaten Weise kann.

Konnte das System des scholastischen Denkens auf seiner höchsten Spitze und auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung sich so wenig zur Einheit zusammenschliessen und über die Gegensätze hinwegkommen, die es vermitteln wollte, wie kann man sich wundern, dass es zuletzt wieder in sich selbst zerfiel, und jene Einheit des Denkens und Seins, in welcher Anselm den höchsten Begriff des Absoluten erkannte, und mit ihr die Einheit des Glaubens und Wissens und alle jene Gegensätze, die das System in sich begreift, sich zuletzt wieder auflösten und sich nur äusserlich und unvermittelt gegenüberstanden? Am auffallendsten stellt sich diess in der eigenthümlichen Erscheinung vor Augen, dass derselbe Nominalismus, mit dessen Bestreitung die Scholastik begann, um den Boden zu gewinnen, auf welchem sie ihr Gebäude aufführen konnte, zuletzt wieder die herrschende Denkweise wurde, aber nur um alles aufzulösen und auseinanderfallen zu lassen, was die Scholastik in ihren Systemen zu Stande gebracht zu haben glaubte.

Wenn man als das Charakteristische der Scholastik das Streben betrachtet, sich über den Glauben zu verständigen und seinen Inhalt dem denkenden Bewusstsein näher zu bringen, den Glauben zum Wissen zu erheben, so darf dabei nicht unbeachtet gelassen werden, was wesentlich zum Begriff der Scholastik gehört, dass der Glaube an sich schon eine Schranke in sich hat, welche das Wissen nicht überschreiten darf. Die Scholastik setzt die Wahrheit des kirchlich überlieferten Glaubens an sich voraus; ihre Aufgabe ist daher nicht, die Wahrheit des Glaubens erst zu beweisen und zu untersuchen, wie weit das, was der Glaube enthält, an sich wahr ist oder nicht, sondern sie will sich nur dessen, was der Glaube an sich schon ist, bewusst werden und sich Rechenschaft

darüber geben, ob es nicht irgendwelche *rationes* gibt, durch welche der Inhalt des Glaubens auch rationell aufgefasst und der denkenden Vernunft zugänglich und begreiflich gemacht werden kann. Die rationelle Tendenz der Scholastik ist nur die *fides intellectum quaerens*, wie sie Anselm bezeichnet und näher so bestimmt: *neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam, nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.* Diese Aufgabe hatte die christliche Theologie, seit es eine solche gab, von Anfang an, Glauben und Wissen sollten immer wieder irgendwie mit einander vermittelt werden, das Eigenthümliche der Scholastik dabei ist nur, dass sie diese Aufgabe mit einem bestimmteren Bewusstsein ihrer Bedeutung ergriff und sie durch den ganzen Inhalt des christlichen Dogma methodisch durchzuführen suchte. Das Interesse des Denkens an dem Inhalt des Glaubens war in der Scholastik so erwacht, dass ihr ganzes Streben von demselben beherrscht wurde, und nichts sosehr zu ihrer innersten Natur gehörte, als der immer rege Trieb, alles, was das Dogma in sich begriff, darauf anzusehen, wie es sich zum Denken verhalte, was sich für und wider die Wahrheit der Glaubenssätze sagen lasse, ob es nicht da oder dort einen Punkt gebe, auf welchem die dialektische Vernunft in das Geheimniss des Glaubens eindringen könne. Je allgemeiner und lebendiger aber dieses Streben war, um so schwieriger war es, es innerhalb der Schranke festzuhalten, die als die unverrückbare Grenzlinie zwischen dem Glauben und Wissen angesehen werden musste. Wie leicht konnte das dialektische Verfahren, wenn einmal durch dasselbe der Versuch gemacht werden sollte, wie viel sich am Glauben beweisen lasse oder nicht, auch weiter gehen, als die Natur des Glaubens gestattete! Nicht alle Scholastiker hatten die Selbstverläugnung Anselms, dass sie da, wo es nöthig war, dem *intelligere* sein Ziel setzen und lieber *caput ad venerandum submittere*, als *cornua ad ventilandum immittere* wollten. Es konnte überhaupt nicht anders sein, als dass die Scholastik erst allmälig, nachdem sie nach verschiedenen Seiten hin auch zu freie Bewegungen gemacht hatte, auf die Sphäre beschränkt wurde, innerhalb welcher sie sich ihrer Aufgabe zufolge zu halten hatte. So genau und vorsichtig Anselm der Scholastik ihr Gebiet abgegrenzt hatte, so giengen doch gerade in der ersten Periode die Gegensätze, die die Scholastik hervor-

rief, am weitesten auseinander. Es war nicht nur Roscellin, dessen dialektische Behandlungsweise der Trinitätslehre als Ketzerei verdammt wurde, auch Abälard zog sich dasselbe Schicksal zu. Eine so bewegliche dialektische Natur, wie Abälard war, der durchaus im Element der Dialektik lebte und nicht nur selbst das volle dialektische Selbstbewusstsein der Zeit in sich trug, sondern auch durch die grosse Zahl der seine Stärke in der Dialektik bewundernden Schüler sehr bedeutend auf seine Zeit einwirkte, konnte nicht verfehlen, die neue Bewegung in einem Licht erscheinen zu lassen, in welchem sie bei Vielen Bedenken erwecken musste. Es ist sehr bezeichnend für Abälard's Richtung, dass er dem Anselmschen aus Jes. 7, 9 genommenen Wahlspruch den Spruch Sir. 19, 4 gegenüberstellte: *qui cito credit, levis est corde et minorabitur,* womit er sagen zu wollen schien, dass man nichts glauben könne, was man nicht verstehe und begreife. Es war diess jedoch nicht so gemeint, wie wenn der Glaube dem Wissen schlechthin untergeordnet werden sollte: der absolute Inhalt des Glaubens wurde auch von Abälard anerkannt; wenn man aber einmal darauf ausgieng, den kirchlichen Dogmen so viel möglich eine rationelle Seite abzugewinnen, und selbst bei einem Dogma, wie das von der Trinität, wie Abälard sagte, wenigstens *aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum nec sacrae fidei contrarium* aufzufinden, im Gegensatz gegen die, welche auch in Sachen des Glaubens nur Vernunftgründe und menschliches Wissen gelten lassen wollten, so war es sehr natürlich, dass solche Versuche einer dialektischen Begründung und Deduction, wie sie nicht blos Abälard, sondern auch Anselm mit dem Trinitätsdogma machte, auf eine Fassung desselben führten, bei welcher die eine Seite der kirchlichen Bestimmungen gegen die andere sehr zurücktreten musste, und das Dogma im Ganzen zuletzt einen andern Charakter erhielt, als es der Voraussetzung der Kirche nach haben sollte. Diess konnte sehr verschieden beurtheilt werden. Während die Dialektiker hierin nichts sahen, wodurch sie dem Glauben zu nahe traten, indem sie ja mit ihren *rationes fidei* nur dem Glauben zu Hülfe kommen und ihm eine neue Stütze geben wollten, schien dagegen Andern schon dieses angelegentliche Forschen und Fragen nach Gründen eine Kritik des Glaubens zu sein, die nur aus Misstrauen gegen die Wahrheit des Glaubens hervorgehen konnte, wie wenn man Gott selbst nicht

glauben dürfte, was er im Glauben geoffenbart hat. Der Hauptrepräsentant dieses Gegensatzes zur Scholastik ist der Abt **Bernhard** von Clairvaux, in dessen Verhältniss zu **Abälard** sich uns die Collision vor Augen stellt, in welche die moderne Dialektik mit dem Auctoritätsprincip der Kirche kommen musste. Bernhard sah in Abälard nur einen Neuerer, der mit einer der Selbstüberhebung des Teufels ähnlichen Vermessenheit in die Geheimnisse der Majestät Gottes eindringe, sich über alle Auctoritäten hinwegsetze und der einstimmigen Meinung Aller den Widerspruch seines eigenen Ich entgegenzustellen wage. Sein dialektisches Streben erschien ihm als ein in Widersprüche sich auflösender Rationalismus. Indem Abälard alles durch die Vernunft erklären wolle, auch was über die Vernunft hinausliege, streite er sowohl gegen die Vernunft als gegen den Glauben; denn was der Vernunft mehr entgegen sei, als durch die Vernunft über die Vernunft selbst hinausgehen zu wollen, und was mehr dem Glauben, als das nicht glauben zu wollen, was man durch die Vernunft nicht zu erreichen vermag? Mit ängstlichem Argwohn beobachtete er alle seine Bewegungen, um sich gegen die der Kirche drohende Gefahr vorzusehen: er klagte über ihn bei dem Papst und den Cardinälen, übergab ein Verzeichniss seiner Irrlehren, und brachte es durch seinen frommen Eifer dahin, dass Abälard im Jahr 1140 auf der Synode zu Sens verurtheilt wurde. Er hatte die richtige Ahnung, dass die dialektische Bewegung der Zeit auf einem Princip beruhe, das die Auctorität der Kirche überhaupt in Frage stelle und Consequenzen nach sich ziehe, die tiefer eingreifen, als sich mit der ganzen bisherigen Entwicklung des Dogma vertrage. Und doch konnte auch **Bernhard** die Bedeutung der durch die Dialektik angeregten Frage über das Verhältniss des Glaubens und Wissens nicht von sich weisen. Indem er der *fides* die mittlere Stelle zwischen der *opinio* und dem *intellectus* anwies, setzte er die *fides* und den *intellectus* dadurch einander gleich, dass beide, Glaube und Erkenntniss oder Anschauung zwar dieselbe objektive Wahrheit mit derselben Gewissheit haben, aber nicht mit derselben Klarheit. Der Glaube ist eine vom Willen ausgehende sichere Vorempfindung einer noch nicht ganz enthüllten Wahrheit, von Ungewissheit ebenso frei, wie das Erkennen, aber verschlossen und verhüllt. Das Erkennen hat nicht nur die Gewissheit der Wahrheit, sondern ist auch das Wissen um

dieselbe, und lässt sich definiren als das zuverlässige und offenbare Wissen um das Unsichtbare. Diese Erkenntniss ist identisch mit der Anschauung, und die Seligkeit vollkommen, wenn das, was durch den Glauben schon gewiss ist, auch klar erkannt wird; im sterblichen Leibe aber ist diese intellectuelle Anschauung nicht erreichbar [1]. Es ist hier der Punkt, wo die der dialektischen Scholastik von Anfang an zur Seite gehende Mystik den tiefsten Grund ihres Ursprungs hatte. Nachdem einmal der Wissenstrieb der Scholastik so lebhaft erwacht war und so allgemein sich mitgetheilt hatte, machte sich auch solchen, die keine Freunde der Dialektik waren, das Bedürfniss fühlbar, etwas zu haben, das noch mehr war, als der blosse Glaube als solcher: nur setzten sie dieses Höhere, statt es in dem dialektischen Wissen zu finden, in die intensive Bedeutung, die sie dem Glauben selbst gaben, in die Wärme des Gefühls, in die durch Gebet und fromme Betrachtung gewonnene innere Erleuchtung des Geistes und die praktische Bethätigung des Glaubens durch Reinheit des Lebens. Ein solches mystisches Element hatte schon Bernhard in sich, und wie es ihm gleichsam zum Schutz gegen die Versuchungen und Verirrungen der Dialektik dienen sollte, so konnte es auch wieder mit dieser selbst sich verbinden, und eine der verschiedenen Stufen bilden, durch welche die Scholastik ihre Erkenntnisstheorie vom Glauben als der untersten Stufe zum Höhepunkt ihrer Betrachtung hinaufführte. Die Vereinigung des dialektischen und mystischen Elements bildete insbesondere den Grundcharakter derjenigen Classe von Scholastikern, die von dem Kloster zu St. Victor in einer Vorstadt von Paris den Namen der Victoriner erhielt. In diesem Kloster gründete Wilhelm von Champeaux eine Schule im Jahr 1109, als schon sein Ruhm in der Dialektik durch die Ueberlegenheit seines Schülers Abälard verdunkelt worden war, und es scheint somit auch aus dieser Veran-

1) So wenig als die vierte Stufe der Liebe. Bernhard unterscheidet in seiner vorherrschend praktischen Mystik vier Stufen der Liebe. Auf der ersten liebt der Mensch sich selbst um seiner selbst willen, auf der zweiten liebt der Mensch zwar Gott, aber um seiner selbst, nicht um Gottes willen, auf der dritten liebt er Gott um Gottes willen, auf der vierten liebt er sich selbst nur um Gottes willen. Vgl. Helfferich, die christl. Mystik 1. Th. S. 263 f. S. 319.

lassung die eigenthümliche Richtung der Victoriner aus dem Bedürfniss hervorgegangen zu sein, der Einseitigkeit einer Dialektik, wie die Abälard'sche war, durch das praktische Interesse einer Religiosität, wie sie zu St. Victor geübt wurde, ein Gegengewicht entgegenzustellen. Frömmigkeit und Wissenschaft sollten hier Hand in Hand miteinander gehen, und es gelang auch die harmonische Vereinigung dieser beiden Interessen und Richtungen den Nachfolgern Wilhelms auf solche Weise, dass die Schule zu St. Victor, wie sie namentlich in ihren beiden Lehrern Hugo und Richard in ihrem bestimmter ausgeprägten Charakter sich darstellt, zu den schönsten Erscheinungen der scholastischen Periode gehört. Sie erkannten es als ihre Hauptaufgabe, die Gegensätze, statt sie zu verschärfen, so zu mildern und auszugleichen, dass die verschiedenen Elemente sich gegenseitig ergänzten und zur Vollendung des Ganzen zusammenschlossen. Es sollte weder der Glaube dem Wissen, noch das Wissen dem Glauben schlechthin untergeordnet werden, das Wissen zwar über dem Glauben stehen, der Glaube selbst aber nicht nur die substanzielle Grundlage von Allem bleiben, sondern auch über Glauben und Wissen noch etwas Anderes gesetzt werden, dessen Quelle sich ihnen nur in der Tiefe ihres christlich frommen Bewusstseins aufschliessen konnte, die Unmittelbarkeit des Gefühls, die in ihrer Steigerung zur Unmittelbarkeit der Anschauung, zur intellectuellen Anschauung und mystisch-speculativen Betrachtung wurde. In diesem Sinn unterschied Hugo von St. Victor [1]) drei Classen von Glaubenden. Einige, sagte er, glauben nur in einfacher frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müsse; andere sind sich der Vernunftgründe ihres Glaubens bewusst, noch andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Classe ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund, bei der zweiten kommt noch die vernunftgemässe Ueberzeugung hinzu, bei der dritten gibt die Reinheit der Anschauung die volle Gewissheit. Der Geist nämlich, durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit, durch diese aber wird er so gereinigt und geheiligt, dass er nun im Herzen schon gewisser-

1) De sacr. L. 1. P. X. c. 4.

maassen zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensgluth gern deutlich schauen möchte. Und so wird denn das reine Herz durch unsichtbare Zeichen und durch geheimen vertrauten Umgang seines Gottes täglich sicherer und gewisser gemacht, so dass es ihn nun schon fast in der Anschauung gegenwärtig zu haben anfängt und auf keine Weise mehr vom Glauben und von der Liebe zu ihm abwendig gemacht werden kann, wenn auch die ganze Welt in Wunder sich verkehrte. Diess sind die drei Grade der *promotio fidei,* durch welche der Glaube wachsend zur Vollendung hinansteigt. Der erste ist *per pietatem eligere,* d. h. *credere,* der zweite *per rationem approbare,* der dritte *per veritatem apprehendere,* die Unmittelbarkeit der Mystik. Diese Unterscheidung verschiedener Grade einer vom Glauben ausgehenden, auf das Absolute als ihr höchstes Object gerichteten Theorie wurde in der Folge zu einem noch durch weitere Bestimmungen ausgeführten System; hier stellt sich uns in ihr die einfachste Versöhnung des dialektischen und mystischen Elements der Scholastik dar, oder des ursprünglichen Gegensatzes, der zwischen Glauben und Wissen in ihr stattfand. Demungeachtet gieng aus derselben Schule noch ein sehr heftiger Angriff auf die Dialektik hervor. Walter, der im Jahr 1173 als Prior von St. Victor auf Richard folgte, ist der Verfasser einer um das Jahr 1180 geschriebenen, noch in einigen Handschriften vorhandenen Schrift in vier Büchern *contra novas haereses,* oder, wie die Schrift gewöhnlich angeführt wird, *contra quatuor labyrinthos Franciae* oder *Galliae.* In der Einleitung wird gesagt, dass unter den vielen Irrthümern Abälards einer der bedeutendsten derjenige gewesen sei, *quo Christum asseruit, secundum quod homo est, non esse aliquid.* Man habe diesen Satz von Anfang an als Verläumdung verworfen, er habe sich aber doch bei Vielen Eingang verschafft, besonders bei Petrus Lombardus, Gilbert von Porreta und Petrus Pictavinus; diese drei sind mit Abälard die vier Häretiker, gegen welche die Schrift gerichtet ist. Es sei kein Zweifel, dass diese vier Labyrinthe Frankreichs *uno spiritu Aristotelico afflatos, dum ineffabilia s. trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare.* Mit Rücksicht auf die Methode der Scholastiker, ihre Behauptungen auf die Auctorität

älterer Kirchenlehrer zu stützen und durch deren Lehrsätze zu motiviren, wird jenen Scholastikern auch der Vorwurf gemacht, dass sie, indem sie ihre Irrthümer *sub aliorum personis limant, acuunt, roborant,* den Verdacht der Häresie von sich wegwälzen, besonders aber verwirre der Lombarde, indem er sich für seine Ketzereien auf die heiligen Väter berufe, alles, soviel an ihm sei, so sehr, dass nicht einmal die katholischen Christen den katholischen Glauben zu erkennen vermögen. Walter hält sich für den Zweck seiner Polemik hauptsächlich an die beiden Dogmen von der Trinität und der Menschwerdung, besonders das letztere, er kann in der scholastischen Behandlung der Lehre von Christus nur eine Bestätigung des namentlich auch von dem Lombarden aufgestellten Satzes sehen, dass Christus als Mensch kein *aliquid* ist. Der Christus der genannten Scholastiker ist ein *phantasticus Christus,* er hat weder Leib noch Seele, wie wir, er hat seine Menschheit nur geheuchelt, wie ein Zauberer, er gleicht dem im Labyrinth eingeschlossenen Minotaur: wie dieser weder Mensch noch Thier und doch wieder beides ist, so ist ihr Christus weder Mensch noch Gott und doch beides. Allerdings haben die Häretiker Recht, die Existenz eines solchen Christus zu läugnen, denn ihr Christus sei und bleibe ein *nihil,* aber wir verfluchen ihn im Namen des dreieinigen Gottes. Das Verfahren dieser Dialektiker bestehe darin, dass sie *invicem destruunt, invicem concedunt,* oder *alterum ex altero sic excludunt, ut utrumque negent.* Diess sei aber überhaupt der Charakter der Philosophie, gegen welche Walter ganz in der Weise der alten Apologeten und im Ton eines Tertullian declamirt. Die ganze heidnische Weisheit sei ein blosser Klingklang, *nulla veritatis saturitas, nulla justitiae refectio.* Und aus diesen Philosophen haben sich alle Häretiker, alte wie neue gebildet. Durch unendliche Umkehrung der Dinge und der Beweise läugnen und behaupten sie alles, wie sie es gerade brauchen. So seien auch die genannten vier Scholastiker nur Gaukler und Schauspieler und ihre Argumente könne man nur mit Irrgärten, Aehrenspitzen, Spinnengeweben vergleichen [1]. So leidenschaftlich und verketzerungssüchtig der Angriff Walters war, so bezogen sich doch die Vorwürfe, die er der

1) Vgl. Planck, Theol. Stud. und Krit. 1844. S. 823.

Scholastik machte, nicht blos auf die Beeinträchtigungen, welche die Lehrsätze des kirchlichen Glaubens durch sie erlitten, sondern auch auf ihre dialektische Methode überhaupt. Darin erkannten schon damals auch Andere das Hauptgebrechen der Scholastik, wie namentlich Johannes von Salisbury, Bischof von Chartres um das Jahr 1176, welcher an der Scholastik hauptsächlich den leeren Begriffsformalismus rügte, mit welchem sie alles umzustossen und an die Stelle des Alten etwas Neues zu setzen suchte, ohne dass ihre logischen und grammatischen Subtilitäten etwas Anderes zur Folge haben konnten, als eine immer grössere Vernachlässigung des positiven Wissens, woran es den Scholastikern selbst bei ihrer einseitigen dialektischen Richtung in so hohem Grade fehle [1]. Da die scholastische Dialektik ihre Quelle in den Schriften des Aristoteles hatte, so nahmen die Gegner der Scholastiker auch daran besondern Anstoss, dass sie, wie Walter sich ausdrückt, *uno spiritu Aristotelico afflati* seien. Es liegt aber auch darin ein charakteristischer Zug der Scholastik. Nachdem schon längst an die Stelle des in der alten Kirche vorherrschenden Platonismus mehr und mehr die aristotelische Philosophie getreten war, und ihre Bedeutung immer wieder da geltend gemacht hatte, wo es darauf ankam, den Lehrsätzen der kirchlichen Lehre durch schärfere Begriffsbestimmungen und eine dialektische Behandlung eine bestimmtere, dem denkenden Bewusstsein mehr zusagende Form zu geben, wurde in demselben Verhältniss, in welchem die dialektische Richtung sich

1) Johannes von Salisbury gehörte zu den Männern, die durch Geist und Vielseitigkeit der Bildung, insbesondere auch Kenntniss der alten Literatur, sich am meisten auszeichneten und über ihre Zeit erhoben. Er hatte in seiner geistreichen, die Gebrechen und Verkehrtheiten seiner Zeit mit klarem Verstand und witzigem Spott kritisirenden Weise und mit seiner praktischen Tendenz ungefähr dieselbe Stellung zu seiner Zeit, wie in der Folge Valentin Andreä zu der lutherischen Scholastik des siebzehnten Jahrhunderts. Obgleich auch er den Aristoteles als den Meister des dialektischen Denkens hoch verehrte und die Aufgaben der scholastischen Philosophie in ihrer ganzen Schärfe aufzufassen wusste, so setzte er doch im Bewusstsein der Schranken des menschlichen, nur durch den Glauben sich ergänzenden Wissens die Hauptaufgabe der Wissenschaft in ihre praktische Bedeutung für das Leben und betrachtete als die Krone aller Philosophie die Ethik. Vgl. Reuter, Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrhundert. Berlin. 1842.

entwickelte und in die Scholastik übergieng, das Ansehen, das Aristoteles in der Kirche gewonnen, immer grösser und allgemeiner. Schon solange man mit seinen Schriften nur sehr dürftig bekannt war, und nur seines Organons in der lateinischen Uebersetzung des Boëthius sich bedienen konnte, galt er vorzugsweise als der Meister der Dialektik; einen noch weit höheren Aufschwung nahm aber dann erst die Vorliebe für die aristotelische Philosophie, als die Kenntniss derselben durch die Vermittlung der Araber und der für sie in so hohem Grade begeisterten arabischen Philosophen sich auch dem christlichen Abendland vollständiger und allgemeiner mitgetheilt hatte [1]. Die grössten Scholastiker waren eben sosehr aristotelische Philosophen als christliche Theologen, sie beschäftigten sich fortgehend mit den Schriften des Aristoteles, hielten Vorlesungen über sie und schrieben Commentare, die noch jetzt einen grossen Theil ihrer Werke ausmachen. Ja, Aristoteles erhielt sogar eine gewisse canonische Auctorität, und wie das Mittelalter überhaupt zum Systematisiren und Classificiren so geneigt war, und in allen Gebieten des Lebens ein hervorragendes, mit einem principiellen und idealen Charakter an der Spitze einer bestimmten Sphäre stehendes Haupt haben wollte, so wurde Aristoteles in den Augen seiner Verehrer der Patron der Philosophie, der absolute Philosoph, die leibhaftige Incarnation der Philosophie. Auch darin waren schon die Araber vorangegangen, die in Aristoteles als dem Erfinder der drei Wissenschaften, der Logik, Physik und Metaphysik, eine mehr als menschliche Erscheinung, ein von der göttlichen Vorsehung verliehenes Geschenk sahen, und ihn als die Regel und Norm zur höchsten menschlichen Vollkommenheit, seine Lehre als den Inbegriff aller Wahrheit und seinen Verstand als das höchste Maass alles menschlichen Erkennens betrachteten. Vom christlichen Standpunkt aus modificirte sich diese hohe Verehrung nur so, dass man den Aristoteles als den grössten Lehrer und Erfinder der natürlichen

1) Johannes von Salisbury, zu dessen Zeit man erst im Abendland mit der Metaphysik des Aristoteles bekannt wurde, bezeugt das Ansehen, in welchem schon damals Aristoteles stand, Metalog. 3, 7: *Fuit apud Peripateticos tantae auctoritatis scientia demonstrandi, ut Aristoteles, qui alios fere omnes et fere in omnibus philosophos superabat, hinc commune nomen sibi quodam proprietatis jure vindicaret* (er hiess schlechthin der Philosoph), *quod demonstrativam tradiderat disciplinam.*

Gesetze Christus gegenüberstellte; was Johannes der Täufer in Hinsicht der Gnade gewesen war, als Vorläufer Christi, sollte auch Aristoteles sein, als der Vorläufer im Natürlichen, und seine Erscheinung vor der Menschwerdung des Worts für ebenso nothwendig gehalten werden, wie die Natur die nothwendige Voraussetzung der Gnade ist. Manchen schien sogar die christliche Kirche nicht viel zu verlieren, wenn sie statt des Evangeliums wenigstens die Ethik des Aristoteles hätte. Der Natur der Sache nach erstreckte sich die Herrschaft der aristotelischen Philosophie zwar vorzugsweise auf die Dialektik und das Gebiet des abstrakten logischen Denkens, aber auch die metaphysischen Sätze des Aristoteles waren für die Scholastiker maassgebend; auf die materielle Gestaltung des scholastischen Systems hatte jedoch der Platonismus durch die Vermittlung Augustins, des Areopagiten Dionysius und des Scotus Erigena bei Thomas von Aquino einen noch grösseren Einfluss.

Wie wenig die Gegner der Scholastik ihrer fortschreitenden Entwicklung ein wesentliches Hinderniss in den Weg legen konnten, erhellt am deutlichsten daraus, dass unter den vier Scholastikern, welche Walter zum besondern Gegenstand seines Angriffs machte, auch Petrus Lombardus war. Solche Angriffe konnten nur vorsichtiger und besonnener machen und dazu mitwirken, dass die Scholastik um so strenger innerhalb der Grenzen sich hielt, auf die sie der Natur der Sache nach sich beschränkt sehen musste. Diesen Punkt hat sie schon in Petrus Lombardus erreicht. Sie erscheint in ihm schon auf der Stufe, auf welcher sie, alles ihr Fremde von sich fernhaltend, sich so in sich gesammelt und zusammengenommen und ihr ganzes Gebiet so übersichtlich abgemessen und geordnet hat, dass sie mit dem bestimmten Bewusstsein ihrer Aufgabe in die Bahn ihrer weiteren Entwicklung eintreten konnte. In der ganzen Geschichte der Scholastik gibt es kein theologisches Werk, das eine so grosse Bedeutung hätte, wie die berühmten vier Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus. Wie ihre Erscheinung eine neue Entwicklungsstufe der scholastischen Theologie bezeichnet, so blieben sie auch der stets unverrückte Punkt, auf welchen alle Scholastiker der folgenden Zeit immer wieder zurückweisen. Wenn auch dem Petrus Lombardus schon Andere mit ähnlichen Werken vorangiengen, so waren doch seine Sentenzen die erste systematische Darstellung der scholastischen Theologie,

die nach Inhalt und Form ihrem Zweck und dem Bedürfniss der Zeit so sehr entsprach, dass ihnen kein anderes Werk dieser Art mit gleicher Bedeutung zur Seite gestellt werden kann. Der dogmatische Stoff ist in einer langen Reihe von Distinctionen, deren jede einen eigenen Lehrsatz behandelt, so zerlegt und abgetheilt, dass an ihnen das System nach seinem ganzen Inhalt und Umfang sich entwickelt. Wenn auch die einzelnen Distinctionen nicht immer sehr genau unter sich zusammenhängen, so ist doch das Ganze in seinen vier Büchern, von welchen das erste die Lehre von Gott, das zweite die Lehre von der Schöpfung und dem Menschen, das dritte die Lehre von dem menschgewordenen Sohn Gottes, das vierte die Lehre von den Sakramenten und den letzten Dingen behandelt, nach der Idee einer systematischen Darstellung angeordnet, in welcher jedes einzelne Lehrstück seine bestimmte Stelle einnimmt. Der Gesichtspunkt, aus welchem das Dogma aufgefasst wird, ist so umfassend, dass nach dem Vorgang der Sentenzen jedes System mit der Dogmatik auch die Anthropologie, Psychologie und Moral verbindet, die nach der theologischen Anschauungsweise der Zeit noch als wesentliche Bestandtheile des dogmatischen Systems betrachtet wurden. Wie Petrus Lombardus den Inhalt des Systems zuerst zu dieser Einheit des Ganzen zusammenfasste, so war sein Werk auch für die Form und Methode der Darstellung gleich maassgebend. So dialektisch es angelegt ist, so wenig kann es der sonst der Scholastik gemachte Vorwurf der Neuerungssucht treffen, da es selbst nichts anders sein will als eine Sammlung der wichtigsten dogmatischen Auctoritäten. Sein Hauptvorzug besteht darin, dass es die Lehrbestimmungen der älteren, meistens lateinischen Kirchenlehrer bis auf Beda den Ehrwürdigen herab über die Lehrsätze des kirchlichen Systems in einer zweckmässigen Auswahl enthält, für sich selbst keine Entscheidung gibt, die nicht durch Auctoritäten vermittelt und auf sie gestützt wäre, und, wo diese selbst nicht zusammenstimmen und zu weit auseinander gehen, das Urtheil problematisch offen lässt. *Volumen,* sagt Petrus Lombardus selbst in dem Prolog, *compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quo majorum exempla doctrinamque reperies.* In diesem Sinne gab er seinem Werke den Titel Sentenzen, und er selbst wurde nach ihm der Magister sententiarum genannt. Es zeugt von einem sehr bedeutenden Fortschritt der dogmatischen Entwicklung, dass der

ganze dogmatische Stoff, welchen die Kirche bis auf jene Zeit hervorgebracht hatte, so übersichtlich geordnet und methodisch verarbeitet als vollendetes System vor Augen lag. In welches Stadium seiner Entwicklung aber das Dogma jetzt eingetreten war, wird erst vollkommen klar, wenn man bedenkt, welcher Gebrauch von den Sentenzen gemacht wurde, und für welchen Zweck sie schon ursprünglich bestimmt waren. Wie sie selbst aus den von Petrus Lombardus gehaltenen Vorlesungen hervorgegangen waren, so wurden sie das allgemeine Lehrbuch, über welches alle theologischen Vorlesungen gehalten und unzählige Commentare geschrieben wurden. An den Sentenzen stellt sich so heraus, wie das Dogma aus der Kirche in die Schule übergegangen und die Theologie zu einer Wissenschaft geworden ist, deren Studium die Hauptursache der gleichzeitig mit der Scholastik entstehenden Universitäten war. Auf die *Patres ecclesiae*, die Väter, die das Dogma erzeugt haben, sind jetzt die *Doctores* gefolgt, alle jene *Doctores angelici, seraphici, irrefragabiles, resolutissimi, subtiles* und wie sie sonst heissen, die den gegebenen dogmatischen Stoff in den mannigfaltigsten Formen verarbeiteten und eine Arbeit begannen, mit welcher der denkende Geist bis auf den heutigen Tag so wenig fertig geworden ist, dass er noch immer als eine unendliche Aufgabe vor ihm liegt. Man kann daher das Wesen der Scholastik nicht besser definiren, als mit dem einfachen, ihrem Namen entsprechenden Ausdruck, sie sei der Fortgang von der Kirche zur Schule [1]. Das Dogma ist jetzt Sache der Schule, eine Wissenschaft, die an den

1) Am thatsächlichsten stellt sich der, für den Uebergang aus der alten Zeit in die mittlere und neuere so charakteristische, Fortschritt des Dogma von der Kirche zur Schule an der, für die Geschichte der Theologie und der Wissenschaften überhaupt epochemachenden, Entstehung der Pariser Universität dar. Hervorgegangen aus der theologischen Kathedralschule von Notre Dame und den grammatisch-logischen Schulen von St. Genofeva, und schnell gehoben durch die Thätigkeit anregender, eine grosse Zahl von Schülern herbeiziehender Lehrer, wie namentlich Abälard, wurde sie die mit der Scholastik Hand in Hand gehende, vorzugsweise der scholastischen Philosophie und Theologie gewidmete Lehranstalt, die selbst Päpste den Lebensbaum im Paradiese, den Leuchter im Hause Gottes, die den Durst der Seelen nach Gerechtigkeit löschende Quelle der Weisheit, das Auge der Erkenntniss in der durch den Fall erblindeten Menschheit u. s. w. nannten. Vgl. Schwab, Joh. Gerson S. 57 f.

Glauben die Forderung des Wissens macht und seinen Inhalt in die Form des denkenden Bewusstseins erheben will. Die Scholastik ist der erste im Grossen gemachte Versuch der Lösung dieser Aufgabe, eine Reihe von Bestrebungen, welche vier Jahrhunderte hindurch in derselben Richtung und mit einem im Ganzen völlig gleichmässigen Charakter fortgesetzt wurden, bis zuletzt der Zerfall und die völlige Auflösung des scholastischen Systems den thatsächlichen Beweis gab, dass das Princip, von welchem es ausging, an einem wesentlichen Mangel leide.

Das dogmatische System der Scholastik.

Unsere Aufgabe ist hier nicht, die Geschichte der scholastischen Theologie nach allen Seiten hin zu verfolgen und für diesen Zweck genauer zu untersuchen, was die einzelnen Scholastiker zu derselben beigetragen haben, sondern nur das System im Ganzen in der Form, die es auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung erhalten hat, nach seinen charakteristischen Zügen darzustellen. Es kann kein Zweifel darüber sein, dass der Scholastiker, an welchen man sich in dieser Beziehung vorzugsweise zu halten hat, Thomas von Aquino ist [1], da seine Darstellung des scholastischen Systems vollendeter ist, als die seiner Zeitgenossen Alberts des Gr. und Bonaventura's, und der einzige, der ihm zur Seite gestellt werden kann, Duns Scotus, einer Periode angehört, in welche schon der Wendepunkt der Scholastik fällt. Thomas von Aquino hat sein System in drei Hauptwerken, dem Inhalt nach zwar auf dieselbe

1) Vgl. über Thomas das ausführliche und gelehrte Werk von D. K. Werner, der h. Thomas von Aquino 1. Bd. Leben und Schriften. 2. Bd. die Lehre. 3. Bd. Geschichte des Thomismus. Regensburg 1858—59. Thomas erscheint hier ganz als der Gipfel der Scholastik und als der Mittelpunkt der katholischen Theologie. Wie vor ihm Alexander von Hales in seiner die Sentenzen des Petrus Lomb. commentirenden *Summa universae theologiae* schon den Uebergang machte von den blossen Sententiariern zu den grossen Systematikern des dreizehnten Jahrhunderts und auch der erste war, welcher die aristotelische Philosophie in grösserem Umfang auf die Theologie anwandte und die aristotelische Psychologie und Anthropologie mit ihr verband, so war dagegen Albert der Grosse neben seinen Bemühungen um das Verständniss der aristotelischen Philosophie darin ein maassgebender Vorgänger des Thomas, dass er schon als sein Lehrer ihn auf die Mystik des Areopagiten Dionysius hinlenkte, um dessen Weltanschauung gleichfalls zu einer wesentlichen Grundlage des aufzubauenden Systems zu machen.

Weise, der Form nach aber in verschiedener Fassung, dargestellt, in seiner *Summa catholicae fidei contra gentiles*, in seinem Commentar über die Sentenzen des Petrus Lomb. und in seiner *Summa totius theologiae*. Das erste, aus vier Büchern bestehende Werk geht vom apologetischen Gesichtspunkt aus. Es sollen die der katholischen Wahrheit entgegenstehenden Irrthümer widerlegt werden. Da man Gegnern gegenüber, wie die Heiden und Muhammedaner sind, etwas gemeinsam Anerkanntes haben muss, das nicht die Schrift sein kann, so kann man sich nur auf den Standpunkt der Vernunft und der natürlichen Erkenntniss der Wahrheit stellen; die Wahrheit ist daher überhaupt doppelter Art, je nachdem sie ihre Quelle entweder in der Vernunft oder in der Offenbarung hat. Nachdem Thomas in den drei ersten Büchern von der Vollkommenheit der göttlichen Natur, von der Macht Gottes, sofern er der Schöpfer und Herr von allem ist, und von der Vollkommenheit seiner Auctorität, sofern er der Endzweck von allem und der Regent, wie der Creatur überhaupt, so speziell der vernünftigen ist, gehandelt hat, geht er erst im vierten auf die geoffenbarten Wahrheiten über. In dem Commentar über die Sentenzen folgt Thomas ganz der von dem Magister gemachten Anordnung, in seiner theologischen Summe aber fand er diess nicht mehr zweckmässig. Der Stoff schien ihm durch die Menge unnützer Fragen, Artikel und Argumente zu sehr zerstückelt zu werden und die Anordnung des Systems nicht methodisch zu sein. Mit Rücksicht auf die Idee und den Zweck der Theologie construirte er seine Summe so, dass der erste Theil Gott zu seinem Inhalt hat als das vollkommenste Wesen und dasjenige, was Gott durch seine Allmacht hervorgebracht hat, der zweite den Menschen als das Ebenbild Gottes, sofern er als freies vernünftiges Wesen nach einem höchsten sittlichen Zweck seiner Handlungen oder nach Gott strebt (der ethische Theil des Systems), der dritte Christus, seine zur Erlangung der Seligkeit angeordneten Gnadenmittel, die Sacramente und das Ziel des unsterblichen Lebens, zu welchem wir durch ihn in der Auferstehung gelangen. Die Hauptidee ist, wie Thomas selbst in dem Prolog zu seiner Summe sie bestimmt, Gott, sowohl an sich, als auch sofern er das Prinzip und der Endzweck von allem ist, insbesondere der vernünftigen Creatur, oder Gott, die vernünftige Creatur in ihrer Beziehung zu Gott, und Christus, sofern er als Mensch der Weg ist, auf welchem der Mensch zu Gott

gelangt. Es ist diess unstreitig ein Fortschritt der Methode, der ganze Inhalt ist in der Einheit der Gottesidee begriffen, deren wesentliche Momente ebenso viele Theile des Systems sind, die Entwicklung des Systems ist die Selbstbewegung der Idee. Es ist diess die dem Thomas wenigstens im Allgemeinen in der Anordnung seines Systems vorschwebende Idee, wenn auch gleich die Ausführung im Einzelnen derselben nur in geringem Grade entspricht.

Die allgemeine dem System zu Grunde liegende Anschauungsweise ist wesentlich supranaturalistisch. Das Natürliche soll jedoch durch das Uebernatürliche nicht ausgeschlossen werden, sondern auf der Grundlage des Natürlichen kommt das Uebernatürliche nur hinzu, um das Ganze zu vollenden und um dem Menschen das, was er von Natur nicht sein und werden kann, auf übernatürliche Weise zu verleihen. Der pelagianische Charakter des Systems drückt sich in der Unterscheidung einer doppelten Klasse von Wahrheiten aus: es gibt sowohl Vernunft- als Offenbarungswahrheiten. Einiges kann die menschliche Vernunft erreichen, wie dass Gott ist, dass nur Ein Gott ist und anderes dergleichen, was die Philosophen in Beziehung auf Gott bewiesen haben; Anderes aber geht schlechthin über die menschliche Vernunft hinaus. Das menschliche Erkennen geht vom Sinnlichen aus, das Sinnliche kann aber den Verstand nicht so weit führen, dass er in ihm die göttliche Substanz erkennt, indem die Wirkungen immer in einem inadäquaten Verhältniss zu den Ursachen stehen. Da nun die Erkenntniss des Uebersinnlichen doppelter Art ist, so gibt es nicht nur sowohl Vernunft- als Offenbarungswahrheiten, sondern Gott hat auch beide für den Menschen zu einem Gegenstand des Glaubens gemacht, 1. weil so viele Menschen gar nicht zur Erkenntniss Gottes kommen, 2. weil auch die, welche dazu kommen, erst nach so langer Zeit und so schwer dazu gelangen, und 3. weil demjenigen, was durch die menschliche Vernunft erkannt wird, wegen der Schwäche des menschlichen Verstandes immer so viel Falsches beigemischt ist. Diess ist eine zweckmässige Einrichtung Gottes; nothwendig aber ist es, dass das, was der Mensch durch seine eigene Vernunft nicht erforschen kann, für ihn von Gott zur Sache des Glaubens gemacht wird. Die Menschen sind von der göttlichen Vorsehung zur Erreichung eines Guts bestimmt, das über alles Gegenwärtige weit hinausgeht, daher müssen

sie auch mit demselben zuvor bekannt gemacht sein, um es zum Gegenstand ihres Hoffens und Strebens machen zu können. Auch kann man nur dann Gott wahrhaft erkennen, wenn man weiss, dass er über alles, was Menschen von ihm sich vorstellen können, absolut erhaben ist. Ein solcher Glaube, wie der christliche Offenbarungsglaube, ist jedoch keineswegs ein grundloser, da er sich auf Wunder stützt. Zur Bestätigung einer Lehre, welche über die menschliche Vernunft hinausgeht, hat Gott Werke vor Augen gestellt, die über das Vermögen der ganzen Natur hinausgehen. Ebensowenig kann eingewendet werden, dass die Offenbarungswahrheiten mit den Vernunftwahrheiten in Widerstreit kommen. Ein solcher Widerstreit findet nicht statt, und kann nicht stattfinden, da Gott der Urheber der einen Wahrheiten wie der andern ist; er würde demnach nur sich selbst widersprechen. Wenn also auch die menschliche Vernunft nicht im Stande ist, aus sich selbst die Offenbarungswahrheiten zu beweisen, so kann sie auf der andern Seite sie ebensowenig widerlegen, weil vielmehr die beiden Wahrheiten in letzter Beziehung doch immer wieder eins sein müssen, ist vorauszusetzen, dass es nie an Vernunftgründen fehlen werde, durch welche alle Einwendungen gegen die Offenbarungswahrheiten widerlegt werden können [1]. Das System trägt, wie hieraus erhellt, einen wesentlich supranaturalistischen Charakter an sich, nur steht die Vernunft mit gleicher Berechtigung der Offenbarung zur Seite. Sie ist für sich ein selbstständiges Prinzip der Wahrheit. Da aber die Offenbarung nur über der Vernunft stehen kann, so ergibt sich für das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung das Doppelte, dass das, was die Vernunft aus sich selbst erkennt, seinen festen Haltpunkt erst durch die Offenbarung erhält und dass die Vernunft nicht blos qualitativ in Hinsicht der Gewissheit dessen, was sie aus sich erkennt, sondern auch quantitativ mangelhaft und unvollkommen wäre, wenn nicht über ihr noch eine Offenbarung wäre, durch welche das ihr Fehlende ergänzt wird. Hierin ligt von selbst, dass das Dasein einer Offenbarung, wie das Christenthum ist, nicht blos als eine Thatsache der Geschichte, sondern auch als eine Forderung der Vernunft zu betrachten ist. Es ist, sagt Thomas, an sich nothwendig, dass es ausser den philosophi-

1) *Summa cath. fidei contra gentiles* c. 3—8.

schen Wissenschaften, die durch die menschliche Vernunft erforscht werden, auch eine geoffenbarte Lehre gibt, weil der Mensch *ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit* [1]. Aus der Bestimmung des Menschen zur Seligkeit wird die Nothwendigkeit einer Offenbarung abgeleitet, nur durch sie kann die Endlichkeit der menschlichen Natur mit der Unendlichkeit der Bestimmung des Menschen ausgeglichen werden. So gewiss es also eine übernatürliche Seligkeit gibt, so gewiss muss es auch eine übernatürliche Offenbarung geben. Woher weiss aber Thomas, dass der Mensch zu einer über seine Natur hinausgehenden Seligkeit bestimmt ist? In das *ordinatur homo ad Deum* wird schon etwas hineingelegt, was nur aus der Offenbarung genommen sein kann. Kann es für den Menschen keine übernatürliche Seligkeit geben, die ihm nicht voraus als das Ziel seines Strebens bekannt ist, so kann man eben so gut sagen, das, was er als Ziel erstreben soll, ist von selbst durch das Maass seiner natürlichen Kräfte bedingt. Ist es also nicht ein Zirkel, in dem sich die Scholastik bewegt, wenn sie aus der Bestimmung des Menschen zu einer über seine Natur hinausgehenden Seligkeit die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung folgert, während sie doch von einer solchen Bestimmung des Menschen ohne eine übernatürliche Offenbarung nichts wissen kann?

Jedes scholastische System stellt an seine Spitze den Beweis für das Dasein Gottes. Die Gewissheit, dass Gott ist, ist die Grundvoraussetzung für alles Andere. Bewiesen werden kann das Dasein Gottes nur aus der Vernunft, und der Weg, auf welchem es nach den anerkanntesten Auctoritäten der Scholastik allein bewiesen werden kann, ist der von der Wirkung auf die Ursache schliessende Syllogismus. Auch Thomas erklärte sich gegen Anselms ontologisches Argument, weil aus dem *esse in intellectu* nicht folge, *quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit*. Es sei nicht *inconveniens, quolibet dato, vel in re, vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei, qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura* [2], d. h. das ontologische Argument setzt schon voraus, was erst bewiesen werden

1) *Summa theol.* 1. qu. 1. art. 1.
2) *Summa cath. fidei* 1. c. 11.

soll, es ist daher kein der Form des Syllogismus entsprechendes Argument. Ebendesswegen hat es für den Scholastiker keine Bedeutung, denn der Scholastiker will, was er behauptet, auch beweisen, und bewiesen werden kann nichts, was nicht in der Form des Syllogismus von den Prämissen zu der Conclusion, als dem Satz, der bewiesen werden soll, fortschreitet. Daher ist auch bei Thomas die Grundform aller seiner Argumente für das Dasein Gottes die kosmologische Argumentationsweise.

Das Wesen Gottes bestimmt Thomas schlechthin als das Sein. Alles was ist, hat das Sein von Gott als dem allgemeinen Sein, alles was ist, ist in Gott und Gott ist in Allem. In der *Summa contra gentiles* (1, 26) widerlegt zwar Thomas den Satz, dass Gott das allgemeine Sein der Dinge sei; er könne es nicht sein, weil er als solches nicht über Allem, sondern in Allem und etwas von Allem wäre, in der *Summa theologiae* aber ist eben dieser Satz das Positivste, was Thomas über das Wesen Gottes sagt, dass Gott die allgemeine Form der Dinge ist, das *formale respectu omnium, quae in re sunt,* und zwar, sofern alles, was ist, nichts hat, was tiefer und innerlicher in ihm ist als das Sein, Gott ist substanziell in Allem als die Ursache des Seins, die allgemeine Substanz alles Seienden. Dass Gott schlechthin das Sein ist, ist sosehr die wesentliche Bestimmung des Begriffs Gottes, dass alles, was von Gott ausgesagt wird, nur ein anderer Ausdruck für das absolute schlechthin mit sich identische Sein Gottes ist. Da in der absoluten Einfachheit der göttlichen Substanz kein Unterschied sein kann, so ist alles, was Gott als ein Wissender und Wollender ist, auch wieder nur die absolute Identität seines Seins mit sich selbst. Was vom Wissen und Wollen Gottes gilt, gilt auch von allem Andern, was von Gott prädicirt werden kann. Ausdrücklich sagt Thomas [1], an sich betrachtet sei Gott schlechthin eins und einfach, weil aber unser Verstand Gott, wie er an sich ist, nicht zu erkennen vermöge, so fasse er ihn unter verschiedenen Begriffen auf. Alle göttlichen Eigenschaften sind somit nur verschiedene Gesichtspunkte, unter welchen das an sich Eine, jeden objektiven Unterschied von sich ausschliessende Wesen Gottes betrachtet wird. In keiner Lehre konnte sich die Speculation der Scholastiker so frei bewegen, wie

1) *Summa theol.* 1. qu. 13. art. 12.

in der Lehre von Gott, in keiner lag aber auch für ihre Theologie die Gefahr so nahe, ihren christlichen Charakter zu verläugnen. So einfach und sich von selbst verstehend die Bestimmung zu sein scheint, dass Gott schlechthin das Sein ist, das absolute, substanzielle Sein, so wichtig und entscheidend für die ganze Richtung des Systems ist sie. Ist Gott so schlechthin das Sein, dass alles, was von ihm zu prädiciren ist, nur dasselbe einfache, unterschiedslose, mit sich identische Sein ist, so kann man, sofern alles bestimmte Sein von Gott verneint wird, ebenso gut sagen, er sei das Nichtsein als das Sein. Der Gottesbegriff des Thomas ist mit Einem Worte kein anderer als der des Areopagiten Dionysius, welchen auch Thomas selbst als eine seiner höchsten Auctoritäten anerkannte. Alles, was die christliche Theologie seit der ältesten Zeit durch Augustin, den Areopagiten Dionysius, Johannes Scotus aus dem Platonismus in sich aufgenommen hat, ist durch Thomas die Grundanschauung des dogmatischen Systems der katholischen Kirche geworden und auf keinem andern Punkt tritt die Analogie des Dogmatischen und des Hierarchischen so klar hervor, wie hier. Wie der Areopagite sein theologisches System sowohl platonisch als hierarchisch construirt hat, so ist der gemeinsame Charakter des Platonischen und Hierarchischen die quantitative Anschauungsweise. Die ganze Betrachtung geht von oben nach unten; die Hierarchie steigt von der höchsten, alles umfassenden Spitze durch verschiedene Stufen herab, auf dieselbe Weise kann, wenn Gott das Eine allgemeine Sein ist, alles Besondere nur dadurch entstehen, dass das Allgemeine zu einem durch den quantitativen Unterschied des Plus und Minus bestimmten Sein wird. Nach dieser Grundanschauung ist in dem System des Thomas alles Existirende in seinem Unterschied von Gott eine Modification des Einen allgemeinen Seins, ein Accidens der Einen absoluten Substanz und von Gott als der höchsten alles bewegenden Ursache so abhängig, dass alles besondere Sein nur ein schlechthin determinirtes Sein ist. Determinismus ist daher der Charakter des Systems, ebenso aber auch Supranaturalismus. Seinen christlich religiösen und theologischen Charakter erhält das auf einer rein philosophischen Anschauung ruhende System erst dadurch, dass das, was auf der einen Seite ein von oben nach unten gehendes Determinirtsein ist, auf der andern ein *ordinari ad Deum* ist. Da Gott als die höchste absolute Causalität zu allem, was nicht er

lbst ist, sich schlechthin transcendent verhält, so kann das zum
esen der Religion gehörende, das Verhältniss des Menschen zu
ott als seinem höchsten Endziel bestimmende *ordinari ad Deum*
it allem, was es zu seiner Voraussetzung hat, nur auf übernatür-
he Weise zu Stande kommen. Determinismus und Supranatura-
mus verhalten sich daher auf dieselbe Weise zu einander, wie
e *causae secundae* und die *causa prima*. Das Abhängigkeits-
rhältniss des Menschen zu Gott ist ein wesentlich anderes, je
chdem es als ein durch die *causae secundae* vermitteltes, oder
seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott als der *causa prima* be-
achtet wird. Das durch die *causae secundae* Vermittelte ist das
ebiet des vernünftigen Denkens, des durch den logischen Schluss
reichbaren; was aber ohne die Vermittlung der *causae secundae*
hlechthin und unmittelbar von der *causa prima* ausgeht, kann
ur auf übernatürlichem Wege durch Offenbarung an den Menschen
langen. Rationalismus und Supranaturalismus gehen daher in der
cholastik durchaus Hand in Hand, und es ist jedes Dogma in sei-
er scholastischen Behandlung immer darauf anzusehen, wie das ver-
ünftige Denken in ihm zwar soweit geht, als die dialektischen Ar-
umente und *rationes* zu gehen gestatten, sobald aber der Inhalt des
aditionellen Offenbarungsglaubens dadurch noch nicht erschöpft
a sein scheint, über das Rationale noch das Supranaturale als aus-
erordentliche Zugabe gestellt wird, sei es nun, dass das auf ratio-
alem Wege Ermittelte in irgend einer Form als identisch mit dem
ffenbarungsinhalt genommen, oder, wenn diess nicht möglich ist,
it Ueberspringung aller *causae secundae* und der auf sie sich be-
iehenden *rationes* auf Gott als die *prima causa* recurrirt wird.
ationalismus und Supranaturalismus machen so zwar auf gleiche
Veise den Charakter der Scholastik aus, aber beide stehen auch,
rie sich hieraus von selbst ergibt, so äusserlich neben einander,
ass eben diess, dieses unvermittelte Verhältniss des Natürlichen
nd Uebernatürlichen, die grösste Eigenthümlichkeit der Schola-
tik ist.

Wenn irgend eine Lehre der christlichen Offenbarung den dia-
ektischen Scharfsinn der Scholastiker reizen musste, so war es die
rinitätslehre. So sehr man in ihr das tiefste Geheimniss des christ-
ichen Glaubens anerkannte, so wenig konnte man sich dabei beru-
igen, dass es für das menschliche Erkennen völlig verschlossen

sein sollte. Das Trinitätsdogma galt seit Anselm als das höchste Problem der Speculation, und Anselm selbst hatte schon den Scholastikern den Weg vorgezeichnet, auf welchem es zu rationalisiren war, wofern man nur Gott selbst als die *mens rationalis* sich dachte. Da der Sohn das Wort ist und das Wort der ausgesprochene Gedanke des Geistes, so lag es nahe, das Hervorgehen des Worts aus dem denkenden Geist oder das Denken selbst als eine Zeugung aufzufassen. Was materiell die Zeugung im physischen Sinne ist, ist geistig der Prozess des Denkens. Alles Denken ist die Erzeugung eines der Sache, die das Objekt des Denkens ist, mehr oder minder adäquaten Bildes, in dem Gedanken, in welchem der Geist etwas denkt, bildet sich die Sache selbst ab. Wenn nun der Geist sich selbst denkt, ist der Gedanke, in welchem er sich denkt, ein Bild seiner selbst, und der höchste absolute Geist erzeugt auf diese Weise ein mit ihm selbst gleich wesentliches Bild, d. h. sein Wort. So hatten schon Anselm und Alexander von Hales den Begriff der Zeugung auf das Wesen der denkenden Thätigkeit des Geistes, als einer immanenten Zeugung zurückgeführt. Auch Thomas von Aquino weiss den Unterschied der Personen, welchen die kirchliche Trinitätslehre in das Wesen Gottes setzt, nicht anders aus demselben zu begreifen als durch die Annahme eines der Zeugung analogen geistigen Prozesses. Wie das Gezeugte dem, woraus es entsteht, ähnlich ist, so ist auch die Vorstellung der Sache, auf die sie sich bezieht, ähnlich. Da nun in Gott Denken und Sein eins sind, das Denken die Substanz des Denkenden selbst ist, so subsistirt das hervorgehende Wort in derselben Natur und wird als gezeugt der Sohn genannt. Vater und Sohn verhalten sich also zu einander wie der denkende Geist, der, indem er sich selbst denkt, im Denken sich selbst gegenständlich wird, sich als Subjekt und Objekt gegenübersteht und in diesem Unterschied mit sich selbst eins ist. Die kirchliche Lehre unterscheidet aber von dem Sohn den Geist, es muss daher auch im Wesen Gottes eine doppelte Form des zum Wesen des Geistes gehörenden geistigen Prozesses geben. Genauer betrachtet ist die geistige Thätigkeit doppelter Art, sie besteht nicht blos im Denken und Vorstellen, sondern auch im Wollen, dem Verstand steht als gleich selbstständiges Vermögen der Wille zur Seite. Wie die Thätigkeit des Verstandes darin besteht, dass das gedachte Objekt seiner Aehnlichkeit nach in dem

denkenden Verstand ist, so ist bei der Thätigkeit des Willens nicht eine Aehnlichkeit des Gewollten im Willen, sondern eine Hinneigung des Willens zu dem Gegenstand seines Verlangens, ein Antrieb und eine Bewegung zu etwas Anderem, und das, was auf diese Weise hervorgeht, ist kein Erzeugtes, wie der Sohn, sondern Geist. Es gibt also neben der denkenden Thätigkeit des Geistes, die der Zeugung des Worts entspricht, oder neben der Procession des Verstandes, noch eine andere, der Thätigkeit des Willens entsprechende Procession, die der Liebe, welcher gemäss das Geliebte ebenso im Liebenden ist, wie ein Wort, das Gedachte oder Ausgesprochene im Denkenden. Seitdem wurde es zur stehenden Theorie der Scholastiker, Denken und Wollen als die beiden productiven Principien des Sohns und Geistes zu betrachten und beide in dasselbe Verhältniss zum Vater zu setzen, in welchem Verstand und Wille, oder auch Natur und Wille, als zwei wesentlich verschiedene Thätigkeiten, als die beiden substanziellen Formen der geistigen Thätigkeit zum Wesen des Geistes selbst stehen. Unstreitig hat die Scholastik auf diesem Wege sich über das kirchliche Dogma auf eine Weise zu verständigen versucht, die alle Anerkennung verdient und, so mangelhaft auch die Entwicklung der dabei zu Grunde liegenden Idee ist, doch der einzige Weg ist, auf welchem das Trinitätsverhältniss aus dem Wesen des Geistes selbst zu begreifen ist. Demungeachtet behauptet Thomas, es sei schlechthin unmöglich, durch die natürliche Vernunft zur Erkenntniss der göttlichen Personen der Trinität zu gelangen, die Vernunft könne in Gott nur die Einheit des Wesens, nicht den Unterschied der Personen erkennen und jeder Versuch, die Trinität der Personen durch die natürliche Vernunft zu beweisen, diene nur zur Beeinträchtigung des Glaubens [1]. Wenn es sich aber so verhält, wozu gibt sich die Scholastik so grosse Mühe zu beweisen was, wie sie selbst gesteht, der Natur der Sache nach nicht bewiesen werden kann? Sollen aber solche Deductionen der Trinitätslehre, wie die des Thomas und so vieler andern Scholastiker, nur etwas dem Inhalt des Glaubens Analoges geben und ein blosser Versuch sein zu zeigen, wie weit die natürliche Vernunft auf ihrem Wege dem Glauben sich annähern kann, so bleibt auch in dieser Beziehung die *fides quaerens intellectum* so tief unter ihrer Aufgabe, dass man nicht recht sieht,

1) *Summa theol.* 1. qu. 32. art. 1.

wie die Scholastik gerade darauf so grosses Gewicht legen kann. Kann die Vernuhft nur die Einheit des Wesens, nicht die Dreiheit der Personen erkennen, so kann sie gerade das nicht erkennen, was das Wesentliche des Trinitätsdogma's ist; es ist somit reine Sache des Glaubens, eine Lehre, die nur durch übernatürliche Offenbarung zur Kenntniss der Menschen gekommen ist. Die Vernunft reicht aber nicht blos nicht dazu hin, sie kommt sogar in Widerspruch damit. Denn wenn in dem einfachen, schlechthin mit sich identischen Wesen Gottes so wenig ein realer Unterschied ist, dass das Wissen und Wollen Gottes auch wieder nur das Sein Gottes ist, so schliesst der natürliche Gottesbegriff geradezu alles Trinitarische von sich aus. Vernunft und Offenbarung, das Natürliche und Uebernatürliche verhalten sich demnach so äusserlich zu einander, dass eine Vermittlung beider nicht einmal möglich ist, und für die Scholastik ergibt sich in ihrer zwischen beiden getheilten Stellung nur die Wahl, entweder auf alles natürliche Erkennen zu verzichten, oder, wenn sie einmal so weit gekommen ist, wie die Scholastiker in Ansehung der Trinitätslehre gekommen zu sein glaubten, die Schranke vollends zu durchbrechen, die sich der Vernunft in dem Inhalt des Glaubens noch entgegenstellte. Daran konnte jedoch die Scholastik auf ihrem Standpunkt überhaupt nicht denken; ihr Schicksal war daher nur, dass sie von jedem Fortschritt auf dem Wege der rationalen Theologie um so entschiedener in einen rein äusserlichen Supranaturalismus zurückfiel.

Denselben Charakter der Halbheit und Aeusserlichkeit trägt die Scholastik in der Lehre von der Welt an sich. Wollte sie nicht mit der Lehre der Kirche in Conflict kommen, so musste sie eine Schöpfung aus Nichts und einen zeitlichen Anfang der Welt behaupten. Beides behauptet Thomas, aber seine speculative Weltanschauung streitet mit diesen beiden Lehrsätzen. Nach seinem Begriff Gottes konnte er die Welt nur in ein immanentes Verhältniss zu Gott setzen: ist Gott das allgemeine, substanzielle Sein, so ist die Welt nicht ausser Gott, sondern in Gott. Das Verhältniss der Welt zu Gott betrifft nur die Frage, wie sich die Vielheit der Dinge in der Welt zu der absoluten Einheit Gottes verhält. Zur Beantwortung dieser Frage geht Thomas auf das Verhältniss der Idee und der Wirklichkeit zurück. Die Welt ist die reale Verwirklichung des ideell in Gott Enthaltenen. Wenn aber die Vielheit der Dinge in der Welt

auch eine Mehrheit der Ideen voraussetzt, so fragt sich, wie diese Mehrheit sich mit der absoluten Einfachheit Gottes vereinigen lässt? Thomas sucht diese Vereinbarkeit zu beweisen, aber er setzt immer schon voraus, was erst bewiesen werden soll. Dass es im Wesen Gottes nicht blos eine Idee, sondern eine Vielheit von Ideen gibt, soll seinen Grund darin haben, dass die Ideen nach dem *respectus ad res* sich vervielfältigen, oder darin, dass die Ideen zwar nichts vom Wesen Gottes Verschiedenes sind, aber das Wesen Gottes in sich darstellen, nicht, wie es an sich ist, sondern sofern an der Aehnlichkeit mit Gott Verschiedenes auf verschiedene Weise participiren kann. Woher haben aber die Ideen ihren *respectus ad res*, als eben nur von den Dingen? und wenn dieser *respectus* die Einheit der Idee zu einer Mehrheit von Ideen macht, so ist auch dabei die Realität der Dinge, die erst erklärt werden soll, schon vorausgesetzt. Die Ideen sind das Vermittelnde zwischen Gott und der Welt, aber es ist in ihnen nur einfach ausgesprochen, dass Gott und Welt in einander sind, oder beide sich zu einander verhalten, wie Einheit und Vielheit, wie Idee und Wirklichkeit. In dem immanenten Verhältniss Gottes und der Welt ist auch die Ewigkeit der Welt mitgesetzt. Thomas führt so viele Gründe für sie an und gesteht die Unwiderlegbarkeit derselben so offen zu, dass er dem Widerspruch mit der Lehre der Kirche nur durch die Erklärung ausweichen kann, die Nichtewigkeit der Welt sei als ein Glaubenssatz und als eine dem Menschen von Gott geoffenbarte Wahrheit anzusehen, worin sich demnach nur derselbe Zwiespalt wieder herausstellt, in welchen das scholastische Bewusstsein mit sich selbst kommt, wenn der Glaube das gerade Gegentheil dessen für wahr zu halten gebietet, was sich der natürlichen Vernunft als die richtige Folgerung aus ihren Principien ergibt.

Das Eigene dieses Systems ist, dass es zwar auf jedem Punkte, auf welchem Vernunft und Offenbarung in Conflict mit einander kommen, sogleich bereit ist, sich die Reihe seiner philosophischen Argumente und ihre Consequenz durch die Glaubenssätze der Kirche durchbrechen und aufheben zu lassen, dass es aber gleichwohl in der Durchführung seiner speculativen Ansicht sich nicht irre machen lässt. Wenn somit auch als Lehre der Kirche feststeht, dass die Welt aus Nichts geschaffen ist und einmal angefangen hat zu sein, so wird doch das Verhältniss der Welt zu Gott so aufgefasst, wie

es der Grundanschauung des Systems, dem Begriff Gottes als des absoluten substanziellen Seins gemäss ist. Was Gott absolut ist, ist die Welt in unendlich relativer Weise. Die absolute Vollkommenheit Gottes kann sich in der Welt nur in unendlicher Getheiltheit und Ungleichheit, in dem Plus und Minus des quantitativen Unterschieds darstellen. Darin liegt der Begriff des Bösen, welcher auf diesem Standpunkt nur negativ bestimmt werden kann. So wenig sich auch erklären lässt, wie aus der defectlosen Vollkommenheit Gottes ein Defect entstehen kann, so ist doch die Ordnung und Vollkommenheit des Universums ebendadurch bedingt, dass es auch einen Defect in demselben gibt, eine Corruption der Dinge. Wie es an sich zum Begriff der göttlichen Vorsehung gehört, dass sie in den Dingen, die ihr Object sind, auch einen Defect zulässt, so theilt sich die Vorsehung von selbst in Prädestination und Verwerfung. So relativ ist aber hier alles, und so rein nur vom quantitativen Gesichtspunkt aus bestimmt, dass es Verworfene in diesem System nur darum gibt, weil in der Verschiedenheit der Stufen, die zur Vollendung des Ganzen gehören, auch die unterste Stufe, auf welcher die Verworfenen stehen, nicht fehlen darf. Die zum ewigen Leben Erwählten sind Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit, die aber, welchen dieses Ziel nicht zu Theil wird, fallen der göttlichen Gerechtigkeit anheim; aber auch zwischen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes ist nur ein relativer Unterschied: auch die Verworfenen sind ein Gegenstand der göttlichen Güte, die sich an ihnen in der Form der strafenden Gerechtigkeit offenbart, oder vielmehr es ist die Macht Gottes, die die Einen dahin, die Andern dorthin stellt, damit in der Verschiedenheit der Formen die Absolutheit des göttlichen Wesens zur Erscheinung komme und jede Stufe die ihr entsprechenden Subjecte habe. Ein System, in welchem alles, was ist, nur durch den quantitativen Unterschied der verschiedenen Formen des Seins bestimmt und jede Stufe durch die ihr vorangehende bedingt ist, kann nur einen streng deterministischen Charakter an sich tragen. Alles hängt von Gott als dem Princip alles Seins oder als der ersten bewegenden Ursache ab, nur wirkt Gott, wie es das immanente Verhältniss Gottes und der Welt mit sich bringt, nicht unmittelbar auf das Einzelne, sondern durch die Vermittlung der secundären Ursachen, von welchen die eine immer wieder durch die andere bedingt ist. Eine Freiheit des Willens,

als Vermögen der Selbstbestimmung, gibt es in einem solchen System schlechthiniger Abhängigkeit nicht. Wenn auch Thomas zwischen Naturursachen und Willensursachen unterscheidet, so sind doch beide auf gleiche Weise von der ersten bewegenden Ursache abhängig und es ist zwischen ihnen nur der Unterschied, dass die einen äusserlich, die andern innerlich bewegt werden. So schlechthin determinirt aber in einem solchen System alles Seiende ist, so darf doch die Möglichkeit des Wunders in ihm nicht fehlen. Sie liegt in der Unterscheidung der ersten Ursache und der secundären Ursachen, indem sich denken lässt, dass die Abhängigkeit der Dinge von den secundären Ursachen keine ebenso nothwendige Naturordnung ist, wie die von der ersten Ursache. Ein Wunder wäre demnach, was ohne Vermittlung der secundären Ursachen nur durch die erste Ursache gewirkt wird. Thomas hat aber die Möglichkeit hievon nicht nur nicht bewiesen, sondern es folgt aus seinem System vielmehr die Unmöglichkeit dieser Annahme. Wie kann die göttliche Causalität die natürlichen secundären Ursachen überspringen, wenn nach der Grundanschauung des Systems Gott und Natur so ineinander sind, dass beide nicht getrennt werden können? Wenn auch die abstracte Betrachtung über die Mittelursachen so hinwegsehen kann, dass ihr das Natürliche als übernatürlich, die blos mittelbare Wirkung Gottes als eine unmittelbare erscheint, so ist doch diess eine rein subjective Ansicht. Da aber Thomas den Glauben an eigentliche Wunder nicht fallen lassen kann, so hat ihm auch hier der Supranaturalismus des kirchlichen Systems seine rationale Weltanschauung durchbrochen.

Die Lehre von den Engeln hatte für die Scholastik das eigenthümliche Interesse einer in das transcendente, metaphysische Gebiet der intelligiblen Welt eingreifenden Speculation. Hier besonders war der Ort, ein System weiter auszubauen, das mit seinen rein dialectischen Bestimmungen nur der Sphäre des abstracten Denkens angehörte. Dazu hatte sie schon an dem Begriff der Engel, sofern sie als Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen nach beiden Seiten weder das Eine noch das Andere waren, während doch dieses Negative auch wieder etwas Positives zu seiner Voraussetzung haben musste, einen bestimmten Anhaltspunkt. An jeder der beiden Classen, in welche die Engel sich theilen, sofern sie theils gute, theils böse sind, fasste die Scholastik eine Frage auf, die eine ächt specu-

lative Aufgabe in sich schloss. Bei den guten Engeln betraf die Hauptfrage die Art und Weise des Erkennens, welche Thomas von Aquino durch die Unterscheidung des apriorischen und aposteriorischen Erkennens beantwortete. Wenn auch bei den Engeln das Denken und Erkennen, das *intelligere*, nicht die Substanz ihres Wesens selbst ist, so dass auch in ihnen, wie in Gott, Denken und Sein unmittelbar eins sind, so erkennen doch auch sie durch Begriffe, welche als *species annaturales* zu ihrer Natur gehören. Da aber in dem Allgemeinen des apriorischen Erkennens die Erkenntniss des Einzelnen noch nicht enthalten ist, die der kirchliche Glaube den Engeln zuschrieb, so konnte sich Thomas nur auf die Bestimmung beschränken, die Engel erkennen nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, sofern das Eine einfache Wesen Gottes in der Vielheit der Formen sich darstellt. Bei den bösen Engeln kam es darauf an, den Fall oder den Ursprung des Bösen, und zwar des Bösen als solchen, aus der Natur eines rein geistigen Wesens zu erklären. In dem Fall der Engel sah Thomas die Verkehrung des natürlichen Verhältnisses, in welchem das Geschöpf zum Schöpfer steht, sofern der gefallene Engel durch sich selbst sein wollte, was er nur in der Abhängigkeit von Gott sein konnte. Indem er die übernatürliche Seligkeit, die nur die Gnade verleihen kann, ohne die Gnade haben wollte, galt ihm das Natürliche für das Uebernatürliche, das Endliche für das Unendliche, das Creatürliche für das Absolute. Das Böse wäre also diese Umkehrung des an sich seienden Verhältnisses, oder das Unnatürliche statt des Natürlichen; das Princip dieser Umkehrung kann nur der Eigenwille der Creatur sein, — wie lässt sich aber eine solche Umkehrung in einem System denken, in welchem auch der Wille, wie alles Andere, in seiner Abhängigkeit von der absoluten Causalität schlechthin determinirt ist? Das Böse in diesem Sinne ist daher ein rein abstracter Begriff, welchem in der concreten Wirklichkeit nichts entspricht. In einem so rein deterministischen System kann schon der Gedanke nicht entstehen, dass etwas anders sein könne, als es wirklich ist. An die Stelle des Sollens tritt das Sein und an die Stelle des qualitativen Unterschieds zwischen dem Guten und Bösen der blos quantitative des Plus und Minus, der höhern und niedern Stufe, wie sich diess in der Lehre vom Menschen noch klarer herausstellt.

Auch bei dieser Lehre konnte ein System, wie das des Thomas,

nur die Aufgabe vor sich haben, an die Stelle des kirchlichen Begriffs etwas ganz Anderes zu setzen. Vorausgesetzt wird zwar, dass der Mensch gefallen ist und in Folge des Falls sein Zustand sich wesentlich verändert hat; um aber nicht annehmen zu müssen, dass der Mensch durch die Sünde qualitativ ein anderer geworden sei, wird über das, was der Mensch von Natur ist, noch die höhere Stufe eines übernatürlichen Seins gestellt, von welcher der Mensch herabfallen kann, ohne an seiner eigentlichen Natur einen wesentlichen Verlust zu erleiden. Diess ist der charakteristische Unterschied zwischem dem augustinischen und thomistischen Begriff der Erbsünde. Wie Augustin schrieb auch Thomas dem Menschen eine *justitia originalis* zu, in welcher das Niedere dem Höhern und der Mensch Gott sich unterordnete wie es an sich sein sollte und seiner Natur gemäss war. Dieser an sich natürliche Zustand war aber zugleich ein übernatürlicher, da jene an sich naturgemässe Unterordnung nur durch die Gnade bewirkt wurde, welche Thomas, um sie in ein um so engeres Verhältniss zur Natur des Menschen zu setzen, zu dem Menschen schon im Moment seiner Schöpfung so hinzukommen liess, dass er sich keinen Augenblick im Zustand der *pura naturalia* befand [1]. Auch nach Thomas hatte der Fall den

1) *Summa theol.* P. 1. qu. 95. art. 1.: *Quod fuerit conditus in gratia, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit. Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa secundae et tertiae. Quamdiu enim manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae.* An sich haben also Geist und Körper dasselbe natürliche Recht, die Sinnlichkeit ist von Natur nicht dazu bestimmt, sich schlechthin der Vernunft unterzuordnen. Klarer ist nirgends als hier, wie wenig die Lehre des Thomas dieselbe ist mit der augustinischen. Denn wenn Thomas so argumentirt: wenn die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft zur Natur des Menschen gehörte, so würde sie auch nach dem Sündenfall geblieben sein, so ist diess das gerade Gegentheil der augustinischen Behauptung, dass jene Unterordnung ebendesswegen, weil sie zur Natur des Menschen gehörte, nach dem Sündenfall nicht geblieben ist. Eben das also, was bei Augustin der Hauptbegriff seiner Lehre von der Sünde ist, eine qualitative Veränderung der menschlichen Natur, nimmt Thomas nicht an.

Verlust der *justitia originalis* zur Folge, da er aber den Fall nicht aus einem freien Willensact ableiten, sondern ihn nur deterministisch auffassen konnte, so wird mit dieser Lehre wesentlich nur diess gesagt, dass zwar der Mensch an sich, ideell aufgefasst, nur so gedacht werden kann, wie ihn die Idee der *justitia originalis* bestimmt, der Mensch in der Wirklichkeit aber tief unter jener Idee steht; sofern aber der Zustand der Wirklichkeit nur der rein natürliche ist, liegt in der Idee der *justitia originalis* die Bestimmung, dass, wenn auch der Mensch nicht mehr ist, als er in der Wirklichkeit ist, doch seine Natur die Fähigkeit in sich hat, auch Uebernatürliches in sich aufzunehmen. Die beiden Zustände vor und nach dem Fall verhalten sich daher zu einander nur wie Uebernatürliches und Natürliches und nur dem Uebernatürlichen gegenüber, das der Mensch ursprünglich hatte, kann von einem der Erbsünde analogen Zustand die Rede sein; er besteht somit nur in dem Negativen, dass jenes Uebernatürliche fehlt, und kann daher auch nur als ein Mangel, eine Schwäche, oder als eine Verwundung der Natur beschrieben werden, womit aber immer nur der quantitative

---

Die Natur des Menschen ist dieselbe, wie sie ursprünglich war. Alles, was der Mensch als ein schlechthin durch die Vernunft bestimmtes Wesen ist, ist für ihn nur etwas Uebernatürliches, blosse Wirkung der Gnade. Die *justitia originalis* ist, wie Thomas auch qu. 100. art. 1. sagt, ein blosses *accidens naturae*, das als *donum divinitus datum toti naturae* von dem ersten Menschen auch auf seine Nachkommen übergegangen wäre, wenn es nicht durch die Entziehung der Gnade wieder von ihr hinweggekommen wäre. Auf dem Standpunkt des Determinismus gibt es überhaupt kein Sollen, sondern nur ein Sein, und man kann von dem Menschen nur sagen, dass er ein theils durch die Vernunft, theils durch die Sinnlichkeit bestimmtes Wesen ist. Dass der Mensch nicht so sein soll, wie er von Natur ist, nimmt Thomas nur aus dem Christenthum in sein System auf, der Mensch muss daher erst wieder werden, was er ursprünglich war, aber auch diess ist für ihn keine Aufgabe einer sittlichen Forderung, da alles, was er auf diesem Wege erst wird, für ihn etwas rein Uebernatürliches ist; da nur auf diese Weise das *ordinari ad Deum* im Sinn der christlichen Offenbarung sich realisiren kann. Dem übernatürlichen Endziel entspricht der übernatürliche Anfang, zwischen beiden Zuständen liegt das, was der Mensch seiner eigentlichen Natur nach in der Reihe der *causae secundae* ist, was er auf übernatürliche Weise am Anfang war und am Ende wird, ist ohne die Vermittlung der *causae secundae* unmittelbare Wirkung Gottes als der *causa prima*, sofern Gott, wie im Interesse der christlichen Offenbarung vorausgesetzt wird, auch ohne die *causae secundae* wirken kann.

Unterschied zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen, als der höhern und niedern Stufe ausgedrückt ist. Die Lehre von der Sünde dient nur dazu, den doppelten Gesichtspunkt festzustellen, aus welchem die Natur des Menschen zu betrachten ist, theils als das, was sie in der Wirklichkeit ist, theils als das, was sie durch die zu der Natur hinzukommende Gnade auf übernatürliche Weise sowohl gewesen ist, als auch wieder werden soll. In einem deterministischen System, das von dem absoluten Sein als der höchsten Stufe durch verschiedene Stufen herabsteigt, ist es der Grundanschauung ganz gemäss, dass es auch innerhalb der menschlichen Natur den quantitativen Unterschied eines übernatürlichen und natürlichen Seins annimmt; der Zustand der Sünde ist die unterste Stufe dieser absteigenden Ordnung, aber auch diejenige, von welcher aus das System nun auch wieder in umgekehrter Richtung von unten nach oben hinaufsteigt. Der Wendepunkt liegt in der Lehre von Christus.

In der Lehre von der Person Christi ist das Bezeichnendste für die Scholastik, dass sie zu der Härese des Nihilianismus zu führen schien. Darüber wurde sie ja von Walter von St. Victor so hart angegriffen und selbst der Magister der Sentenzen wurde beschuldigt, dieser Härese den grössten Vorschub geleistet zu haben. Er hatte ja in seinen Sentenzen den Satz, dass Gott *secundum habitum* Mensch geworden sei, gar zu problematisch neben andern Meinungen aufgestellt. Der wiederholt auch auf Synoden zur Sprache gekommene Nihilianismus ist seit Petrus Lombardus ein die Scholastik peinlich verfolgender Gedanke, da auch die Anhänger der kirchlichen Lehre nicht wussten, wie sie sich desselben erwehren sollten. Sobald man einmal durch die dialektische Methode sich daran gewöhnt hatte, nach dem Begriff der Dogmen zu fragen, musste sich auch bei der Lehre von der Person Christi sehr einfach herausstellen, dass Gott durch die Menschwerdung nichts geworden sein könne, was er nicht zuvor schon oder an sich war, das Verhältniss Gottes und des Menschen in Christus konnte daher nichts Reales sein, sondern eine blosse Beziehung, etwas blos äusserlich Angenommenes, ein blosser habitus. Darin war, so wenig man es gelten lassen wollte, und sosehr man die Consequenz für das kirchliche Dogma künstlich zu verdecken suchte, doch der innerste Gedanke ausgesprochen, welcher sich der Scholastik aus ihrer

Analyse desselben ergab. Darüber kann auch Thomas von Aquino nicht hinwegkommen. Man erwäge in dieser Beziehung nur, wie er in seiner langen dialektischen Erörterung der Lehre von der Person Christi sich über die beiden Sätze: *Deus factus est homo* und *homo factus est Deus* erklärte. Beide Sätze sind, ihrem strengen Begriff nach genommen, gleich falsch, sie sind nur wahr, wenn man sie so versteht: *factum est, ut homo sit Deus.* Was soll diess aber heissen, wenn es nicht der künstlich gesuchte Ausweg ist, um damit zu sagen, wenn auch die Menschwerdung Gottes auf keinen bestimmten Begriff gebracht werden kann, sondern dem denkenden Bewusstsein nur als eine unhaltbare, sich selbst aufhebende Vorstellung sich darstellt, so muss sie gleichwohl als kirchlicher Lehrsatz festgehalten werden. Will man sich also etwas Bestimmtes unter ihr vorstellen, so kann man an kein reales Verhältniss Gottes und des Menschen denken, sondern nur an etwas Analoges, an eine äussere Beziehung, in welche die menschliche Natur in Christus zu Gott gesetzt worden ist [1]. Die Scholastik gibt sich

---

1) Vgl. Summa theol. P. III. qu. 16. art. 7. Der Satz: *homo factus est Deus*, sagt Thomas, könne auf dreifache Weise verstanden werden, 1. so, dass das Particip *factus determinet absolute vel subjectum vel praedicatum.* In diesem Sinne sind die beiden Sätze: *homo factus est Deus* und *Deus factus est homo*, falsch; 2. so, dass das Part. *factus determinet compositionem, ut sit sensus, homo factus est Deus, id est, factum est, ut homo sit Deus;* in diesem Sinne seien die beiden Sätze wahr, aber es sei diess nicht der eigentliche Sinn dieser Sätze, wenn man nicht unter dem Menschen kein persönliches Subjekt verstehe. *Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, sive persona filii Dei ab aeterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus.* 3. kann man das Particip *factus* auch so verstehen, dass es auf den *terminus factionis* geht; so sei aber der Satz falsch, weil, wenn man sagt, *homo factus est Deus, homo habet personalem suppositionem.* Ein persönliches Subjekt darf man sich aber unter *homo* nicht denken, weil das *suppositum* der menschlichen Natur der Sohn Gottes ist; da dieser immer Gott war, so ist der Satz falsch. *Si vero*, setzt Thomas hinzu, *esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum praedicaretur de homine et e converso, per quandam conjunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt, tunc pari ratione posset dici, quod homo factus est Deus, i. e. conjunctus Deo, sicut et, quod Deus factus est homo, i. e. conjunctus homini.* Diese letztere Vorstellung, durch welche erst ein bestimmter Unterschied zwischen 1 und 3 entsteht, verwirft Thomas nicht ausdrücklich. Die kirchliche Lehre kann er nur so festhalten, dass er streng zwischen Natur und Person unterscheidet,

demnach auch hier nach den beiden Seiten zu erkennen, die an ihr zu unterscheiden sind, sofern sie auf der einen Seite in ihrer Begriffsanalyse das Bewusstsein der innern Zusammenhangslosigkeit des kirchlichen Dogma nicht in sich zurückdrängen kann, auf der andern aber in sich fest genug ist, um sich die Ueberzeugung von der objektiven Wahrheit des kirchlichen Dogma nicht erschüttern zu lassen. Bedenkt man aber sodann, aus welchen Elementen hier die Person Christi construirt wird, wenn das Menschliche in ihm der abstracte Begriff einer unpersönlichen Natur und diese Natur selbst wieder die Trägerin von Eigenschaften sein soll, die ohne ein persönliches Subjekt nicht gedacht werden können, und welche Vorstellung man sich von dem Selbstbewusstsein dieses Christus machen soll, wenn sein Wissen sich nicht blos in ein göttliches und menschliches, sondern auch das menschliche in drei verschiedene Formen sich theilt, als das Wissen der Seligen, als das eingegossene oder apriorische und das empirische Wissen, in welche abstracte transcendente Ferne wird die Person Christi und alles, was sie Menschliches an sich hat, hinausgerückt!

In der Lehre vom Werke Christi oder von der Erlösung und Versöhnung hat Anselm einen sehr wichtigen Fortschritt dadurch gethan, dass er das Dualistische, das in der Gottesidee durch die Beziehung des Todes Jesu auf den Teufel noch stehen geblieben war, aufhob und, indem er den Tod Jesu einzig nur auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit bezog, unter diesem Gesichtspunkt die von Christus als dem Gottmenschen geleistete stellvertretende Genugthuung als einen aus der innern Nothwendigkeit der Sache selbst sich entwickelnden Process auffasste. In keiner andern Theorie stellt sich die Erlösung und Versöhnung sosehr in ihrer reinen Objektivität als die nothwendige Vermittlung zwischen Gott und den Menschen dar, wie in der Anselm'schen Satisfactionslehre. Aber die von Anselm behauptete Nothwendigkeit gaben schon die zunächst folgenden Scholastiker nicht zu, indem sie es mit ihrer Idee der göttlichen Allmacht nicht vereinigen konnten, dass Gott auf keinem andern Wege als gerade nur auf diesem die Befreiung der

---

das Menschliche in Christus sei nur eine menschliche Natur nicht aber ein menschliches Subjekt gewesen. *Deus dicitur factus homo, eo quod humana natura incepit esse in supposito divinae naturae, ab aeterno praeexistente* (art. 6). Was ist aber diess anders als eine rein abstrakte Menschwerdung?

Menschen von der Schuld der Sünde hätte bewirken können. Wenn also auch dieser Weg der in jeder Beziehung schicklichste und zweckmässigste war, so war er doch nur ein freigewählter und willkürlicher, und die scholastische Dialektik brachte es auch hier in ihren Argumenten zu keiner so zwingenden Evidenz, dass sie nicht selbst hätte gestehen müssen, es könne ebensogut auch anders gewesen sein, als sie meinte, dass es sein müsse. Ihre höchste Idee war in letzter Beziehung doch immer wieder eine über alles übergreifende Allmacht und Willkür Gottes. Soweit hielt jedoch auch Thomas die objektive Nothwendigkeit der Anselm'schen Satisfactionsidee fest, dass er die unendliche Schuld nur durch ein unendliches Verdienst, oder nur durch eine nicht blos zureichende, sondern noch überschüssige Satisfaction getilgt werden liess. Eigenthümlich ist dem Thomas in Gemässheit seines Systems, dass er neben der Satisfactionsidee Christus vorzugsweise unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses stellte, in welchem Haupt und Glieder zu einander stehen. Christus hat die Gnade nicht blos als einzelne Person, sondern als Haupt der Kirche, damit sie von ihm in die Glieder ausfliesst, desswegen beziehen sich seine Werke sowohl auf ihn als auf seine Glieder und er hat durch sein Leiden nicht blos sich, sondern auch allen seinen Gliedern das Heil verdient. Die Kirche ist ein mystischer Leib, zu welchem nicht blos die Menschen, sondern auch die Engel gehören, das Haupt des Ganzen ist Christus, weil er Gott näher steht auch als die Engel. Innerlich fliesst alle Gnade nur von ihm aus, sofern seine Menschheit wegen ihrer Verbindung mit der Gottheit die *virtus justificandi* hat, äusserlich kann sie aber auch durch Andere in die Glieder der Kirche einfliessen. Es ist daher schon hier der Ort, wo der Papst seine Stelle findet, als Haupt der ganzen Kirche für die Zeit seines Pontificats und für den Stand, in welchem der Mensch als Wanderer sich befindet [1].

Ueberhaupt schliesst sich hier die Reihe der Dogmen an, in welchen das Dogma am unmittelbarsten in das Gebiet der Hierarchie eingreift, da beide sich auf dasselbe Objekt beziehen, die Kirche. Das Dogma hat den Begriff und das Wesen der Kirche theoretisch zu bestimmen, für die Hierarchie ist es der Gegenstand

1) Summa theol. P. III. qu. 48 und 8.

ihrer praktischen Aufgabe, sofern sie in dem Regiment der Kirche besteht. Daher folgt in der theologischen Summe des Thomas auf die Lehre von dem Werke Christi unmittelbar die Lehre von den Sakramenten. Was Christus an sich durch sein Leiden verdient hat, sollen die Sakramente in die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubigen hinüberleiten und in ihr die Wirkungen hervorbringen, durch welche der Zweck seines Werkes, die Wiederherstellung der Menschen sich realisirt. Da aber das, was in der Kirche im Grossen und im Ganzen geschieht, dasselbe ist, was an jedem Einzelnen geschieht, so fragt sich vor allem, wie überhaupt die Wiederherstellung des Menschen, sofern sie darin besteht, dass er aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Gnade versetzt wird, möglich ist. Davon hat Thomas schon in dem ethischen Theil seines Systems gehandelt, in der *Pars prima secundae,* wo er qu. 109 übergeht auf die Lehre *de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum,* und die beiden Fragen voranstellt, ob der Mensch ohne die Gnade etwas Wahres erkennen und ohne die Gnade etwas Gutes thun oder wollen kann. Da aber die Gnade ihre reale Bedeutung erst durch die Lehre von Christus erhält, so ist hier anticipirt, was erst in der weitern Entwicklung des Systems dogmatisch begründet werden kann, und es kann daher die Lehre von der Gnade ihre Stelle nur zwischen der Lehre von Christus und der Lehre von den Sakramenten finden.

Die Lehre des Thomas von der Gnade trägt ganz den deterministischen Charakter seines Systems an sich, sie kann daher auch nicht verstanden werden, ohne dass man auf die Grundanschauung desselben zurückgeht. Die Gnade ist das Mittel zur Erlangung der Seligkeit; das Wesen der Seligkeit aber setzt Thomas in die intellectuelle Natur des Menschen, sofern alles, wornach der Mensch strebt, für ihn vor allem ein Objekt seines Vorstellens sein muss [1].

1) Prima sec. qu. 3. art. 4.: *a principio volumus consequi finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens.* Vgl. Art. 5.: *Optima potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum, quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi, unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo.*

Wie überhaupt das Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen das Höchste ist, so kann die vollkommenste Seligkeit nur in der Anschauung des göttlichen Wesens bestehen; Gott aber seinem Wesen nach zu sehen, geht nicht nur über die Natur des Menschen, sondern überhaupt über alles Creatürliche unendlich hinaus [1]. Steht somit der Mensch an sich seiner Natur nach in einem inadäquaten Verhältniss zu dem Objekt seiner Seligkeit, so kommt noch besonders in Betracht, dass er im Zustand der *natura corrupta* noch weniger vermag als im Zustand der *natura integra*. Es muss daher zu dem natürlichen Vermögen ein durch die Gnade geschenktes hinzukommen, und zwar im *status naturae integrae*, um das *bonum supernaturale*, das auch für die *natura integra* kein ihr proportionirtes, sondern ein *superexcedens* ist, zu bewirken und zu wollen, im *status* der *natura corrupta* aber vor allem dazu, dass sie geheilt wird. Ausserdem jedoch hat der Mensch für beide *status* eine göttliche Hülfe nöthig, um zum Thun des Guten bewegt zu werden, da auch der freie Wille sich nicht bewegen kann, wenn er nicht von Gott als der ersten bewegenden Ursache bewegt wird [2]. Es gehört diess noch nicht zur eigentlichen Lehre von der Gnade, da es die allgemeine Voraussetzung für die Thätigkeit des Willens überhaupt ist. Auch dazu ist noch keine Gnade nöthig, dass der Mensch Gott über alles liebt, da Thomas diess als etwas für den Menschen wenigstens im *status naturae integrae* natürliches betrachtet [3]. Ohne die Gnade aber kann der Mensch das ewige Leben nicht verdienen, weil er nicht im Stande ist *per sua naturalia* hervorzubringen *opera meritoria proportionata vitae aeternae;* dazu gehört eine höhere *virtus*, die *virtus gratiae*, welche, sofern der Wille durch sie vorbereitet wird *ad bene operandum et ad Deo fruendum*, als das immanente Princip des *opus meritorium* das *donum habituale gratiae* ist, das keine weitere Vorbereitung des Willens voraussetzt, sondern einfach auf dem *auxilium gratuitum*

1) Qu. 5. art. 5.

2) Qu. 109. art. 2.

3) So tief setzt Thomas das Wollen unter das Erkennen, das Ethische unter das Intellectuelle, dass er sagt art. 3.: *Diligere Deum super omnia est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae non solum rationali sed irrationali et etiam inanimatae secundum modum amoris, qui unicuique creaturae competere potest.* Es ist somit nur der allgemeine Zug der Creatur zum Schöpfer, wofür sich Thomas auf den Areopagiten beruft.

Dei interius animam moventis beruht [1]. Die Wirksamkeit der Gnade ist nichts anderes als die durch alle Mittelursachen hindurchgehende und in ihnen im Grunde allein wirkende absolute göttliche Causalität. Auch in Ansehung des freien Willens, bei welchem Thomas auch daran erinnert, dass der Wille durch den Verstand bedingt sei, hängt alles an der *prima motio Dei;* nur diess macht einen Unterschied, dass nach derselben quantitativen Anschauungsweise, nach welcher sich hier überhaupt alles in höhere und niedere Stufen theilt, die Wirkungen der in der Form der habituellen Gnade wirkenden göttlichen Causalität nach der Verschiedenheit der Stufen, auf welchen die einzelnen Subjekte stehen, verschiedener Art sind. Wie es nach der platonischen Weltanschauung zur Vollkommenheit der Welt gehört, dass sie alle möglichen Grade des Seins in sich begreift, deren Einheit und Mannigfaltigkeit ästhetisch betrachtet auch die Schönheit des Universums ist, so theilt Gott auch die Geschenke seiner Gnade auf verschiedene Weise aus, damit aus der Verschiedenheit der Stufen die Schönheit und Vollkommenheit der Kirche entstehe [2]. Die allgemeine Wirkung der Gnade ist die *justificatio* des Menschen. Sie soll den Menschen in das adäquate Verhältniss zu Gott setzen, oder ihn aus einem Ungerechten zu einem Gerechten machen. Thomas beschreibt sie daher als eine *transmutatio* aus dem einen Zustand in den andern, oder als einen *motus de contrario in contrarium*, sie ist eine Bewegung, die von der Sünde als dem *terminus a quo* zu der Gerechtigkeit als dem *terminus ad quem* fortgeht. Hinwegkommen kann der Mensch von der Sünde nur durch die *remissio peccati,* diese selbst aber hat zu ihrer Voraussetzung die *infusio gratiae;* die Schuld, in deren Erlassung die *remissio peccati* besteht, ist solange da, solange nicht an ihre Stelle die Gnade tritt; beide, die *remissio peccati* und die *infusio gratiae,* verhalten sich zu einander wie Negatives und Positives, das Negative aber ist durch das Positive bedingt: nur in dem Verhältniss, in welchem das Positive

1) Art. 5. 6.

2) Qu. 112. art. 4.: *Prima causa diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum.*

der Gnade da ist, ist das Negative der Sünde nicht da[1]. Die *infusio gratiae* selbst aber geschieht durch einen *motus liberi arbitrii*, und dieser *motus* muss ein *motus fidei* sein, sofern das Gemüth vor allem auf Gott als das Objekt der Seligkeit und die Ursache der *justificatio* hingerichtet werden muss. Vollendet ist die Bewegung und das Ziel der *justificatio* erreicht in der *remissio peccati* oder *culpae*, die als solche auch die *infusio gratiae* ist, und so successiv die Reihe aller dieser Momente ist, so geschieht doch die *justificatio* selbst nicht successiv, sondern in Einem Moment, sofern sie wesentlich oder originaliter in der *infusio gratiae* besteht, durch welche der freie Wille bewegt und die Schuld erlassen wird.

Wie in diesem System, so determinirt alles ist, doch von einem freien Willen die Rede ist, so ist es nur consequent, wenn Thomas auch den Begriff des Verdienstes nicht fallen lassen will, so wenig man auch begreift, was hier unter einem Verdienst von Seiten des Menschen verstanden werden soll. Das Verdienst beruht auf dem Begriff der Gerechtigkeit. Da aber zwischen Gott und dem Menschen ein unendlicher Abstand ist und der Mensch alles Gute nur von Gott hat, so findet hier kein absolutes Gerechtigkeitsverhältniss statt, sondern der Begriff der Gerechtigkeit kann nur in einem sehr relativen Sinn genommen werden, sofern einem bestimmten Maass der dem Menschen von Gott verliehenen Kraft eine bestimmte Wirkung entspricht. Ohne Verdienst kann das ewige Leben nicht erlangt werden, aber das Verdienst kann aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, je nachdem man es auf den freien Willen oder auf die Gnade des heiligen Geistes bezieht. Das eine ist das *meritum ex condigno*, das andere das *ex congruo*, die Unterscheidung selbst aber ist rein illusorisch. Ist die Gnade oder der heilige Geist das wirkende Princip, so versteht es sich von selbst, dass die Kraft in dem vollkommen adäquaten Verhältniss zu

1) Das erste in der Reihe dieser Momente ist daher die infusio gratiae qu. 13. art. 8.: *Naturali ordine primum in justificatione impii est gratiae infusio* (als die *motio ipsius moventis*), *secundum est motus liberi arbitrii in Deum, tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum. Propter hoc enim ille qui justificatur detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus, quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem.*

der Wirkung steht, somit eine *condignitas* stattfindet; welche Art des verdienstlichen Wirkens kann aber dem Willen zugeschrieben werden, wenn er die blosse Form ist, durch welche die Wirksamkeit der Gnade vermittelt wird?[1]) Auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Unterscheidung verschiedener Arten der Gnade, unter welchen nur diejenige einen bestimmteren Sinn hat, die zwischen der *gratia gratum faciens* und der *gratia gratis data* gemacht wird, sofern es dem Charakter des Systems gemäss ist, dass die Wirksamkeit der Gnade für die Einen durch die Andern vermittelt wird[2]). In Beziehung auf den Menschen für sich ist es immer dieselbe schlechthin wirkende Gnade, zu welcher sich der Wille rein passiv verhält; denn was will es heissen, wenn die *gratia operans* sein soll, sofern der Wille durch sie innerlich bewegt wird, *cooperans* aber sofern der innerlich bewegte Wille nach aussen wirkt? Die *gratia operans* und *cooperans* verhalten sich auf dieselbe Weise zu einander wie die *fides informis* und *formata*. Wie die Bewegung des Willens durch die Gnade sich auch nach aussen erstrecken und wohlthätig wirken muss, so erhält der Glaube seine Form erst durch die Liebe, das Princip des auf das Gute als den Endzweck gerichteten Wollens und Handelns.

In der Lehre von den Sacramenten geht die Wirksamkeit der Gnade aus der Sphäre des individuellen Lebens in die des gemeinsamen über, um sich hier in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer die Erlangung des Heils vermittelnden Formen auszubreiten. Zur Zeit des Thomas war die Lehre von den Sacramenten schon so ausgebildet, dass sie Thomas nur vollends abzuschliessen und zu dem eigenthümlichen Charakter seines Systems in nähere Beziehung zu setzen hatte. Da die Sacramente nach der scholastischen Vervollständigung der augustinischen Definition nicht blos zum *significare*, sondern auch zum *sanctificare* bestimmt sind, so musste diess der

1) Qu. 114. art. 3. *Videtur congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis.*

2) Qu. 111. art. 1. *Duplex est gratia: una quidem, per quam ipse homo Deo conjungitur, quae vocatur gratia gratum faciens, altera vero, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur.* Diese letztere heisst die *gratia gratis data*, weil sie *supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur*, nicht *gratum faciens*, weil sie nicht dazu gegeben wird, *ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur.*

leitende Gesichtspunkt sein, um sowohl die Art und Weise ihres Wirkens als auch das Verhältniss der verschiedenen Sacramente zu einander zu bestimmen. In ersterer Beziehung gab Thomas dem Begriff des Sacraments die intensivste Bedeutung dadurch, dass er in den Sacramenten, die sich zu Gott als der *causa principalis* wie die *causa instrumentalis* verhalten, eine immanente übernatürliche geistige Kraft annahm. Sie sind also nach derselben Anschauung, nach welcher man von einer *infusio gratiae* sprach, gleichsam die Kanäle, durch welche die Gnade sich ergiesst und nach verschiedenen Richtungen sich verbreitet. Durch die Verschiedenheit dieser Richtungen wird der Umfang der sacramentlichen Gnade bestimmt. Die Zahl der Sacramente hatte sich allmählig so vermehrt, dass die Siebenzahl seit Petrus Lombardus schon zur stehenden geworden war. Dem Thomas war es vorbehalten, die Sacramente als einen Kreis heiliger Handlungen darzustellen, deren Einheit und Totalität unmittelbar mit ihrem Begriff gegeben ist. Die Sacramente der Kirche haben die doppelte Bestimmung, sowohl den Menschen in allem, was sich auf die Verehrung Gottes bezieht, zu vollenden, als auch ein Heilmittel gegen den Defect der Sünde zu sein. In dieser doppelten Beziehung werden schicklich sieben Sacramente angenommen, da das geistige Leben dem körperlichen conform ist. Im körperlichen Leben erhält man die Vollendung auf doppelte Weise, in Beziehung auf sich und in Beziehung auf die Gemeinschaft mit Andern, und in ersterer Beziehung ist wieder das Doppelte, dass man entweder an sich eine gewisse Vollkommenheit des Lebens erlangt, oder *per accidens*, durch Entfernung der Lebenshemmungen. An sich wird das körperliche Leben auf dreifache Weise vollendet 1. durch die Geburt, durch die der Mensch zu sein und zu leben anfängt, was im geistigen Leben die Taufe als geistige Wiedergeburt ist; 2. durch das Wachsthum, wodurch man zu vollkommener Quantität und Kraft gelangt, das Sacrament der Confirmation; 3. durch die Ernährung, durch welche im Menschen Leben und Kraft erhalten wird, das Sacrament der Eucharistie. Weil aber der Mensch bisweilen nicht blos körperlicher, sondern auch geistiger Schwäche unterworfen ist, der Sünde, so ist desswegen auch Heilung von der Schwachheit nothwendig. Diese ist doppelt, Heilung zur Herstellung der Gesundheit, im geistigen Leben die Busse, und Herstellung der vorigen Gesundheit durch angemessene Diät und Uebung, im geistigen Leben

die letzte Oelung, welche den Ueberrest der Sünden entfernt und den Menschen zur Endesglorie bereit macht. In Ansehung des Gesammtlebens, der *tota communitas*, wird der Mensch auf doppelte Weise vollendet 1. dadurch, dass er die Macht und Fähigkeit erhält, die Menge zu regieren und öffentliche Acte zu verrichten, wozu im geistigen Leben das Sacrament der Priesterweihe bestimmt ist; 2. durch die natürliche Fortpflanzung, die durch die Ehe geschieht, sowohl im körperlichen als im geistigen Leben, weil die Ehe nicht blos ein Sacrament, sondern auch eine Naturpflicht ist. Betrachtet man die Sacramente nach ihrer zweiten negativen Bestimmung, sofern sie ein Heilmittel gegen den Defect der Sünde sein sollen, so hat auch in dieser Beziehung ihre Siebenzahl ihren Grund in sich selbst. Die Taufe ist bestimmt gegen den Mangel des geistigen Lebens, die Confirmation gegen die Schwachheit der Seele, wie sie in Neugeborenen sich findet, die Eucharistie gegen die Hinfälligkeit der Seele zum Sündigen, die Busse gegen die wirkliche Sünde, wenn eine Sünde begangen ist, die letzte Oelung gegen die Ueberreste der Sünde, die durch die Busse nicht hinlänglich getilgt sind, entweder aus Nachlässigkeit oder aus Unwissenheit, die Priesterweihe gegen die Auflösung der Menge; die Ehe ist ein Mittel gegen die persönliche Begierde und gegen den Defect der Menge, der durch den Tod entsteht. Einen weiteren Gesichtspunkt, unter welchen die Siebenzahl der Sacramente gestellt werden kann, geben die sieben Tugenden, die drei theologischen und die vier Cardinaltugenden. Dem Glauben entspricht die Taufe als Mittel gegen die Erbsünde, der Hoffnung die letzte Oelung als Mittel gegen die erlässliche Schuld, der Liebe die Eucharistie im Gegensatz gegen das Strafbare der Bosheit, der *prudentia* die Priesterweihe als Mittel gegen die Unwissenheit, der *justitia* die Busse als Mittel gegen die Todsünde, der *temperantia* die Ehe als Mittel gegen die sinnliche Lust, der *fortitudo* die Confirmation als Mittel gegen die Schwäche [1].

Bei den einzelnen Sacramenten zeichnet sich die Darstellung des Thomas dadurch aus, dass sich in ihr ebensosehr der deterministische als der ächt katholische Charakter seines Systems ausdrückt.

Durch die Taufe wird zunächst und vorzugsweise die Schuld der Erbsünde getilgt, aber auch überhaupt alle Schuld und Zurech-

1) P. 111. qu. 65.

nung der Strafe aufgehoben, weil die Taufe den Getauften dem Leiden und Tod Christi, der die hinreichende Genugthuung für die Sünden der Menschen ist, so einverleibt, wie wenn er selbst für alle seine Sünden hinreichend genug gethan hätte. Auch die, die nach der Taufe sündigen, werden dem Leiden Christi durch etwas, was sie als Strafleiden auf sich zu nehmen haben, configurirt, sie müssen also zwar für diese Sünden selbst genugthun, aber durch ein Leiden, das weit geringer ist, als sie durch ihre Sünden eigentlich verdient hätten, weil die Genugthuung Christi cooperirt. So wird dem Sünder immer nur so viel erlassen, dass er seiner Sünden nie ganz los und ledig wird, sondern immer noch etwas bei ihm zurückbleibt, woran die Kirche sich halten kann, um ihn in ihrem Interesse selbst auch noch etwas thun zu lassen, Gnade und Tugenden aber werden dem Getauften als einem Christus einverleibten Gliede zu Theil.

Das Sacrament der Confirmation wird hauptsächlich auf die Zweckmässigkeit gegründet, den Menschen auf der Lebensstufe, auf welcher er in das reifere Alter eintritt, mit einer neuen Gnade auszustatten, der Macht das zu thun, was sich auf den geistigen Kampf gegen die Feinde des Glaubens bezieht; daher wird in diesem Sacrament ein Charakter aufgedrückt.

Das vorzüglichste unter allen Sacramenten ist das der Eucharistie, da in ihm Christus selbst substanziell enthalten ist, während in den andern nur eine an Christus participirende instrumentale Kraft ist; auch beziehen sich alle andern Sacramente auf dieses als ihren Endzweck. Auch Thomas legt daher das Hauptgewicht auf den Begriff der Verwandlung, welchen er im Sinne einer *conversio* so festhält, dass er sie sowohl dem Bleiben der Substanz von Brod und Wein als auch der Vernichtung derselben entgegensetzt. Bleiben kann die Substanz von Brod und Wein nicht, weil sonst der Leib und das Blut Christi nicht da wäre, weil nichts irgendwo sein kann, wo es zuvor nicht war, ausser durch eine Veränderung des Orts oder die Verwandlung von etwas Anderem. Eine locale Bewegung des Leibes Christi dürfe man sich aber bei diesem Sacrament nicht denken, weil Christus sonst aufhörte, im Himmel zu sein, und weil es unmöglich sei, dass ein Körper durch eine und dieselbe locale Bewegung an verschiedene Orte kommt. Ebenso wenig ist an eine Vernichtung oder Auflösung in die vier Elemente zu denken, weil auch diess keine Verwandlung wäre. Da die Verwandlung darin

besteht, dass die Substanz eine andere wird, während die Accidenzien bleiben, so ist hier das Eigene, dass es Accidenzien gibt ohne ein Subject, dessen Eigenschaften sie sind. Allein diess ist nichts Anderes als das Wesen des Wunders, wie Thomas den Begriff desselben bestimmt. Wie ein Wunder entsteht, wenn etwas ohne die Vermittlung der secundären Ursachen unmittelbar durch die erste Ursache bewirkt wird, so werden hier die Accidenzien von Brod und Wein ohne ihr eigentliches Subject, als die secundäre Ursache, von Gott in ihrem Sein und Bestehen erhalten [1]. Das Wunder der Transsubstantiation hängt somit von der allgemeinen Frage ab, wie überhaupt in einem System, in welchem Gott und Sein wesentlich identische Begriffe sind, ein Wunder möglich ist, ob es nicht blos der subjectiven Betrachtungsweise anheimfällt, die Dinge nicht sowohl von den secundären Ursachen als vielmehr nur von der primären sich abhängig zu denken. Aber auch noch von einer andern Seite droht die Transsubstantiation eine rein illusorische zu werden. Thomas untersucht auch die Frage, ob die *fractio* bei dem Sacrament eine wahre oder blos scheinbare sei, und behauptet, sie müsse eine wahre sein, weil das, was bei dem Sacrament in die sinnliche Anschauung fällt, keine blosse Sinnentäuschung sein könne. Ebenso gewiss sei aber, dass der wahre Leib Christi nicht gebrochen werden kann, da er incorruptibel und impassibel und in jedem Theil ganz enthalten ist, das Subject der *fractio* könne daher nur die dimensive Quantität des Brods als eines der Accidenzien sein. Wie die *species sacramentales* ein *sacramentum* des wahren Leibs Christi seien, so sei die *fractio hujusmodi specierum* ein *sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero* [2]. Wenn somit das, was am Brode geschieht, nur ein Bild des am wahren Leib Geschehenen sein soll, warum soll nicht überhaupt

1) Qu. 77. art. 1.: *Accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest: cum enim effectus magis dependeat a causa prima, quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis, sicut corpus humanum formavit in utero virginis sine virili semine.*

2) Qu. 77. art. 8.

das Brod blos bildlich der Leib Christi sein? Und wie kann der Leib genossen werden, wenn er nicht gebrochen wird? Wozu ist die Substanz des Leibes da, wenn nicht der Genuss ein substanzieller und ein solcher ist, wie der Genuss jeder andern Substanz?

Wie das Dogma dem Interesse der Hierarchie sich unterordnete und dienstbar machte, zeigt bei dem Sacrament der Eucharistie noch besonders die scholastische Rechtfertigung der Sitte der Kelchentziehung. Es war schon seit Petrus Lombardus stehender Lehrsatz, dass in jeder der beiden Gestalten der ganze Christus enthalten sei [1]. Diess schien die Einheit des Sacraments zu erfordern, da ja das Subject des einen Elements wie des andern nur der Eine Christus war. Wenn also auch das Sacrament in zwei Gestalten empfangen wurde, so sollte dadurch zwar gezeigt werden, dass Christus die ganze menschliche Natur angenommen habe, um sie ganz zu erlösen, weil das Brod sich auf das Fleisch bezieht und der Wein auf das Blut oder die Seele, sofern der Wein Blut erzeugt und das Blut der Sitz der Seele ist; aber jede der beiden Gestalten sollte nur dieselbe Bedeutung haben, wie die der andern [2]. Dass der ganze Christus, d. h. die drei Substanzen, aus welchen er besteht, Gottheit, Seele und Leib, in jeder der beiden Gestalten enthalten sei, behauptet auch Thomas, er unterscheidet jedoch in Hinsicht der Art und Weise, wie Christus in dem Sacrament ist, zweierlei. Christus ist in dem Sacrament einmal kraft des Sacraments, dann aber auch in Folge der natürlichen Concomitanz. Kraft des Sacraments ist in den Gestalten desselben zunächst das, in was die Substanz von Brod und Wein unmittelbar verwandelt wird, vermöge der natürlichen Concomitanz ist auch das *realiter* damit

1) Diess war jetzt der orthodoxe Ausdruck. Vgl. Sent. 4. dist. 10.: *constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie.* Es sollte ja der lebendige beseelte Leib des in den Himmel erhöhten Christus sein, als oder leibhaftige Christus selbst. Früher hatte man blos von Brod und Wein als dem Leib und Blut Christi gesprochen. Geschah es vielleicht, seit Berengar der Transsubstantiationslehre ihre *partiunculas carnis* vorgehalten hatte, dass man jetzt auf die Einheit drang, die nur der persönliche Christus selbst sein konnte? In jedem Fall ist diess ein nicht unwesentliches Moment der Ausbildung der Transsubstantiationslehre, von welchem mehrere Bestimmungen der scholastischen Lehre abhängen.

2) Petrus Lomb. Sent. P. IV. Dist. 11.

Verbundene in denselben; wo also der Leib ist, ist auch das Blut oder die Seele und umgekehrt, und wo diese beiden sind, ist auch die Gottheit. Gleichwohl ist es nicht umsonst, dass der ganze Christus in zwei Gestalten enthalten ist, es wird dadurch das Leiden Christi, in welchem das Blut vom Körper getrennt war, anschaulicher repräsentirt; es ist für den Gebrauch des Sacraments angemessen, dass der Leib als Speise, das Blut als Trank ausgetheilt wird, und es dient so das Eine zum Heil des Leibes, das Andere zum Heil der Seele. Darauf beruht sodann der Satz, dass die Vollkommenheit des Sacraments keineswegs den doppelten Genuss von Seiten der Laien erfordert. Die Vollkommenheit des Sacraments ist nicht blos nach dem Genuss der Empfangenden, sondern auch nach dem zu beurtheilen, was der Priester dabei thut. Der das Sacrament consecrirende Priester darf zwar auf keine Weise den Leib ohne das Blut nehmen, von Seiten der Empfangenden aber ist die grösste Ehrfurcht und Vorsicht nöthig, dass nichts zur Beeinträchtigung des Mysteriums geschehe, was besonders bei dem Empfang des Bluts leicht der Fall sein könnte, da in der grossen Menge des Christenvolks nicht alle so viel Discretion haben. Die Laien können daher den Leib ohne das Blut empfangen, ohne dass daraus etwas Nachtheiliges entsteht, weil der Priester im Namen aller das Blut darbringt und geniesst und in beiden Gestalten der ganze Christus enthalten ist[1].

In dem Messopfer sieht zwar Thomas eine bildliche Darstellung des Leidens Christi als des wahren Opfers; es ist diess aber nur die eine Seite der Betrachtung, was die Wirkung des Leidens Christi betrifft, sofern wir durch dieses Sacrament der Frucht desselben theilhaftig werden: *proprium est huic sacramento, quod in ejus celebratione Christus immoletur.*

Noch enger als in dem Sacrament der Eucharistie greift in dem der Busse Dogmatisches und Hierarchisches in einander ein. Kein anderes Sacrament begreift nach der Construction, die schon Petrus Lomb. dem System der katholischen Kirche in dieser Lehre gegeben hat, so Vieles in sich; alle auf die subjective Seite der Heilsordnung fallende Lehren haben ihren gemeinsamen Mittelpunkt in der Lehre von der Busse. Thomas zieht in dem Commentar zu den Sentenzen

---

1) P. III. qu. 76. art. qu. 80. art. 12.

zu derselben auch die Lehre von der Rechtfertigung, und alles dies erhält eben dadurch, dass es unter den Gesichtspunkt eines Sacraments gestellt wird, einen eigenthümlichen Charakter [1]. Fassen wir hier hauptsächlich die hierarchischen Elemente des Dogma in's Auge, so werden wir von der *contritio cordis*, als dem ersten Theil des Sacraments, sogleich zu dem zweiten, der *confessio oris* geführt. In der Behauptung ihrer Nothwendigkeit macht sich schon das Interesse der Kirche geltend. Wie das Leiden Christi, ohne dessen Kraft weder das *actuale* noch das *originale peccatum* erlassen wird, in uns nur durch die Vermittlung der Sacramente wirkt, so ist auch das zur Erlassung der Schuld bestimmte Sacrament zur Seligkeit nothwendig, und da der Diener der Kirche das zur Erlassung geeignete Mittel nicht anwenden kann, wenn er die Sünde nicht kennt, so ist auch das Bekenntniss zur Seligkeit nothwendig. Vor dem Priester aber muss dass Bekenntniss geschehen, weil der Diener der Sacramente, von welchem die von Christus als dem Haupt in die Glieder ausfliessende Gnade ertheilt wird, nur der ist, der den wahren Leib Christi zu verwalten und die Eucharistie zu consecriren hat. Vor einem Laien kann man daher nicht beichten, aber auch der Priester muss nach dem Decret Innocenz III. der eigene eines jeden sein, weil nur dieser das zu thun befehlen kann, was zur Absolution gehört. Die Absolution geschieht durch die Schlüsselgewalt der Kirche, deren lösende Kraft sich unmittelbar nicht auf die Erlassung der Schuld, sondern nur auf die der Strafe bezieht, da das Sacrament als blosses Instrument, wie auch bei der Taufe, zu der Gnade, ohne welche die Erlassung der Schuld nicht stattfindet, nur disponirt. Aber auch die Strafe wird nicht schlechthin erlassen, sondern nur soweit, dass bei dem Büssenden immer noch etwas zurückbleibt, woran die Kirche sich halten kann. Darauf bezieht sich die Unterscheidung der ewigen und der zeitlichen Strafe. Die Erlassung der ewigen gibt die Kirche ohne Bedenken zu; aber mit der ewigen ist nicht auch die zeitliche erlassen, über welche erst die Kirche verfügen will. Es verhält sich nemlich mit dem Sacrament der Busse anders als mit dem der Taufe. Bei der Taufe

---

1) Petrus Lomb. Sent. P. IV. dist. 14—22. Da die Summe des Thomas in der Lehre von der Busse schon nach den ersten quaest. abbricht, so ist sie aus dem Commentar über die Sentenzen zu ergänzen.

wird die Strafe ganz aufgehoben, weil der Mensch durch die Configuration mit dem Leiden Christi wiedergeboren wird und die ganze Wirksamkeit des Leidens Christi, das zur Aufhebung jeder Strafe zureicht, in sich aufnimmt. Da aber die Busse keine Wiedergeburt, sondern eine blosse Heilung ist, so wird durch die bei diesem Sacrament wirkende Schlüsselgewalt nicht die ganze Strafe erlassen, sondern nur etwas von der zeitlichen Strafe, deren *reatus* auch nach der Absolution von der ewigen Strafe zurückbleiben konnte. Die zeitliche Strafe ist aber nicht blos die, die der Büssende bei der Beichte auf sich nimmt, weil sonst Beichte und Absolution eine blosse Last wären, sondern auch die des Fegfeuers. Auch von dieser wird etwas erlassen [1]. Alles diess gehört zu der *potestas clavium*, wie sie ausschliesslich dem Priester zukommt. Wenn man auch anerkannte, wie diess besonders noch Petrus Lombardus hervorhob, dass die würdigen Inhaber der Schlüsselgewalt nur die sind, die sowohl im Leben als in der Lehre Nachfolger der Apostel sind, so sollte doch dadurch das priesterliche Vorrecht des Lösens und Bindens auf keine Weise beschränkt werden [2]. Für das hierarchische Interesse ist besonders wichtig die Frage, ob von der satisfactorischen Strafe durch Indulgenz etwas nachgelassen werden kann. Das Recht, das sich die Kirche für die zeitliche Strafe vorbehalten hat, wird dann erst für den Nutzen der Kirche recht verwendet, wenn es bei dem Priester steht, auch von der nicht von ihm selbst

1) *Ut minus a purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.* Thomas zu dist. 18. qu. 2. art. 3.

2) Dist. 19.: *Per Dominum tantum, vel per sanctos, in quibus habitat spiritus sanctus, digne et recte fit remissio vel retentio peccatorum. Fit tamen et per illos, qui sancti non sunt, sed non digne vel recte. Dat enim Deus benedictionem digne poscenti etiam per indignum ministrum.* Thomas deducirt den Satz, dass *sancti homines non sacerdotes* den *usus clavium* nicht haben dist. 19. qu. 1. art. 2. so: *cum in actu clavium principale agens sit Christus ut Deus per auctoritatem et ut homo per meritum, ex ipsa plenitudine divinae bonitatis in eo, et ex perfectione gratiae consequitur, quod possit in actum clavium, sed homo alius non potest in actum clavium, sicut per se agens, quia nec ipse alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri, et ideo non est, nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille, qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo, et propter hoc quantumcunque aliquis habeat de gratia non potest pertingere ad effectum clavium nisi applicetur ad hoc, ut minister per ordinis susceptionem.*

angesetzten Strafe ein grösseres oder geringeres Quantum zu erlassen. Die Kraft der Indulgenzen ist allgemein anerkannt, die Frage ist nur, ob sich ihre Wirksamkeit blos auf die Strafen erstreckt, die der Priester dem Büssenden auferlegt, oder ob sie auch von dem *reatus* der Strafe absolviren, die man im Fegfeuer nach dem Urtheil Gottes verdient. Allein auch das Letztere ist dem Thomas ausser Zweifel, weil dem Apostel Petrus ausdrücklich das Privilegium gegeben ist, dass das auf Erden Gelöste auch im Himmel gelöst sein soll, und weil ja sonst die Indulgenzen mehr schaden als nützen würden, wenn das, wovon man durch sie frei wird, im Fegfeuer um so schwerer gebüsst werden müsste. Die Indulgenzen müssen daher dieselbe Kraft und Wirksamkeit, wie für das *forum ecclesiae*, so auch für das *judicium Dei* haben. Thomas begründet diess durch seine Idee der *unitas corporis mystici*[1]. Viele haben durch ihre Busswerke und ihre ungerechten Leiden einen Ueberschuss über das Maass ihrer Schuld. Die Menge dieser Verdienste ist um so grösser, da auch die Wirksamkeit des Verdienstes Christi nicht in die Sacramente eingeschlossen ist, sondern in seiner Unendlichkeit über sie hinausgeht. Da nun die Heiligen, bei welchen ein solches Ueberverdienst von Satisfactionswerken sich findet, nicht bestimmt für diesen oder jenen, der der Vergebung bedarf, solche Werke vollbracht haben, sondern gemeinsam für die ganze Kirche nach dem Wort des Apostels Col. 1, 24, so sind diese Verdienste ein Gemeingut der ganzen Kirche, über dessen Verwendung an die Einzelnen der zu verfügen hat, der der Menge vorsteht. Wie daher Einem die Strafe erlassen wird, wenn ein Anderer für ihn genuggethan hat, so ist es dasselbe, wenn ihm die Satisfaction eines Andern zugetheilt wird. Die Indulgenzen hatten, wie aus den Erörterungen des Thomas zu sehen ist, noch immer das Vorurtheil gegen sich, dass sie mehr versprechen, als sie wirklich leisten. Man hatte von ihnen die Ansicht, dass sie nur so viel wirken, als Glaube und Demuth in ihnen wirken, und man sah in ihnen sogar nur eine *pia fraus* der Kirche, die durch sie die Menschen zum Gutesthun anlocken wolle, gleich einer Mutter, die dem Kinde einen Apfel verspricht, um es zum Gehen aufzufordern. Thomas verwirft alle Ansichten dieser Art, bei welchen die Wirkung des Ablasses

1) Zu dist. 20. qu. 1. art. 3.

nur auf einer subjectiven Vorstellung beruhen würde, um die Wirksamkeit der Indulgenzen objectiv so zu bestimmen, dass sich die Quantität der Wirkung nach der Quantität der Ursache richte. Die wirkende Ursache der Indulgenzen ist weder die Demuth des Empfangenden oder sonst etwas, was er thut oder gibt, noch die Sache, für welche die Indulgenz ertheilt wird, sondern nur der Ueberschuss der Verdienste der Kirche; in demselben Maasse in welchem dieser verwendet wird, erfolgt auch die Erlassung der Strafe. Die Verwendung beruht daher nur auf der Berechtigung, über diesen Schatz zu verfügen, auf der Beziehung dessen, welchem er ertheilt wird, zu dem, der ihn verdiente, wobei die Liebe das Vermittelnde ist, und der Voraussetzung, dass er nach der Intention derer verwendet wird, die ihre verdienstlichen Werke zur Ehre Gottes und zum allgemeinen Nutzen der Kirche verrichtet haben, wobei weder die Barmherzigkeit Gottes zu sehr in Anspruch genommen, noch seiner Gerechtigkeit zu viel entzogen wird, indem von der Strafe nichts erlassen, sondern nur die Strafe des Einen dem Andern angerechnet wird [1]). Da bei der Lehre von der Busse auch die Zeit in Betracht kommt, innerhalb welcher ein Erfolg derselben noch möglich ist, so verbanden nach dem Vorgang des Petrus Lomb. die Commentatoren seiner Sentenzen schon mit dem Sacrament der Busse die Lehre vom Fegfeuer.

Als fünftes Sacrament lassen die Scholastiker das der letzten Oelung folgen. Wie die Taufe das Sacrament der Eintretenden ist, die Confirmation, Eucharistie und Busse das Sacrament der Fortschreitenden sind, so ist die letzte Oelung das Sacrament der Austretenden. Mit dem Sacrament der Busse scheint das der letzten Oelung dadurch in Collision zu kommen, dass zu der Sündenvergebung, die durch dasselbe ertheilt werden soll, gleichfalls Busse gehört. Daher wird der Begriff dieses Sacraments näher so bestimmt, dass es sich nur auf die Defecte einer geistigen Schwäche beziehen soll [2]).

1) *Ideo dicendum, quod indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicatur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, ex parte recipientis charitas, ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem.* Thomas a. a. O.

2) Thomas zu dist. 23. qu. 1. art. 2.: *hoc sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scilicet peccatum originale et mortale, sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae, et hic defectus nihil*

Die beiden noch übrigen Sacramente, das der Priesterweihe und der Ehe, beziehen sich nicht auf das persönliche Leben, sondern das Gesammtleben der Kirche, um es sowohl geistig als materiell in seinem Bestehen zu erhalten.

Bei der Bestimmung des Begriffs des *ordo* kann Thomas nicht umhin, die Unterordnung, die zum Begriff des *ordo* gehört, gegen die Idee der allgemeinen christlichen Freiheit zu rechtfertigen; er sieht aber darin nur einen Reflex seiner allgemeinen Weltanschauung, vermöge welcher die Schönheit der Kirche eben darin besteht, dass das Eine durch das Andere vermittelt wird. Es ist daher eine in dem allgemeinen Naturgesetz begründete göttliche Ordnung, dass es solche gibt, durch welche die Sacramente Andern mitgetheilt werden. Das Sacrament des *ordo* gehört unter diejenigen, welche, da sie nicht wiederholt werden können, dem, der sie empfängt, einen *character indelebilis* aufdrücken. Daher kommt es auch dabei nicht auf die Heiligkeit des Lebens an; denn diese kann verloren gehen, während der einmal erhaltene *ordo* unverlierbar bleibt. Wie der *ordo* dem Ordinirten einen eigenthümlichen Standescharakter verleiht, durch welchen er sich von allen Nichtordinirten unterscheidet, so theilt sich der *ordo* selbst wieder in verschiedene *ordines*, deren es sieben sind nach der siebenfachen Gabe des heiligen Geistes. Die höchste Stufe ist die *potestas episcopalis*, die aber von dem *ordo sacerdotalis* nicht so verschieden ist, dass sie etwas wesentlich Anderes wäre. Man muss bei dem Priester zwei Acte unterscheiden, einen prinzipiellen, der in der Consecration des wahren Leibs Christi besteht, und einen secundären, vermöge dessen die Gemeinde zur Aufnahme dieses Sacraments vorbereitet wird. In ersterer Beziehung hängt der Priester nur von Gott ab, in letzterer aber kann er nicht lösen und binden ohne durch die Jurisdiction eines Vorgesetzten, welche die, die er zu absolviren hat, ihm unterordnet, dazu berechtigt zu sein. Insofern steht daher die *potestas episcopalis* über der *sacerdotalis*. Auf dieselbe Weise ver-

est aliud, quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali, et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum: sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti, si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale, quoad culpam tollit ipsam, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis (wie auch bei der Eucharistie und Confirmation).

hält es sich auch wieder mit der bischöflichen Gewalt. Wo viele in dieselbe Gewalt für denselben Zweck sich theilen, muss das Particuläre dem Allgemeinen sich unterordnen. Da die ganze Kirche Ein Leib ist, so muss es zur Erhaltung dieser Einheit eine die ganze Kirche regierende Macht geben, welche über der bischöflichen Gewalt einer jeden speciellen Kirche steht. Diess ist die Gewalt des Papstes, zwischen welchem und dem einfachen Bischof es wieder verschiedene Grade einer höheren oder geringeren Würde gibt. Wie die allen Aposteln gemeinsame Gewalt des Lösens und Bindens vorzugsweise und allein dem Petrus verliehen worden ist, um von ihm zu den Andern herabzusteigen, so verhält sich der Papst zu den Bischöfen [1]. Das Sacrament des *ordo* enthält somit die dogmatische Grundlage, auf welcher das ganze hierarchische Gebäude beruht. Es ist hier der Ort, wo die Lehre von dem Papst als dem allgemeinen Oberhaupt der Kirche ihre Stelle in dem dogmatischen System der Kirche hat. Auch der Papst ist an sich nur Priester; da es aber keine Ordnung ohne eine Unterordnung gibt, so schliesst der durch die Weihe ertheilte allgemeine priesterliche Charakter eine Stufenfolge nicht aus, in welcher das Regiment der Kirche von der untersten Stufe der Macht bis zur höchsten aufsteigt.

Durch das Sacrament des *ordo* wird ein Unterschied der Stände begründet, vermöge dessen der Priester mit absoluter Superiorität über dem Laien steht, und der Laie in allem, was sich auf sein geistiges Wohl bezieht, schlechthin dem Priester sich unterordnen muss. Diese geistige Herrschaft des Priesters über den Laien hat aber, da das Geistige und Religiöse in alle Verhältnisse des Lebens eingreift, einen noch weiteren, über das eigentlich Geistige hinausgehenden Umfang; sie erstreckt sich auch auf das bürgerliche und sociale Leben, in welchem der Laie gleichfalls in so vielen Beziehungen von den Bestimmungen abhängig ist, welche die Kirche als maassgebende Norm aufstellt. Diess ist der Gesichtspunkt, von welchem aus dem Sacrament der Priesterweihe das Sacrament der Ehe zur Seite gestellt wird. Das eine wie das andere ist zur Regierung der Menge bestimmt [2]. Indem die Kirche die Ehe für ein

1) Thomas zu dist. 24. qu. 3. art. 2.

2) *Sacramentum ordinis ordinatur ad spiritualem multiplicationem et gubernationem ecclesiae, sacramentum matrimonii ad materialem multiplicationem fidelium.* Thomas zu dist. 24. u. 26.

Sacrament erklärte, somit jede Ehe nur durch ihre Vermittlung und nach ihrer Anordnung geschlossen werden konnte, erhielt sie dadurch die Berechtigung, alles, was irgend eine Beziehung auf die Ehe hatte, in ihre Hand zu nehmen. In welcher weiten Ausdehnung diess geschah, ist schon aus den Sentenzen des Petrus Lombardus zu sehen, dessen das Sacrament der Ehe betreffende Distinctionen (26—42) ein sehr ausgeführtes Eherecht enthalten.

So umfassend ist die Lehre von den Sacramenten. In ihr entwickelt sich aus dem Dogma ein System, das alle Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens so in sich begreift, dass sie principiell an das Dogma geknüpft und durch dasselbe bestimmt sind. Das gegenwärtige Leben ist ja aber nur die Vorstufe des künftigen. In seiner weiteren Entwicklung kann das dogmatische System nur über die Grenzen des gegenwärtigen Lebens hinausgehen; die Scholastiker lassen daher auf die Lehre von den Sacramenten unmittelbar die Lehre von der Auferstehung folgen. Der mit dem Tode für das gegenwärtige Leben abgerissene Faden der Entwicklung wird für das künftige wieder aufgenommen, und es ist daher, da derselbe Leib, der gestorben ist, wieder auferweckt werden soll, in der Lehre von der Auferstehung vor allem die Identität des künftigen Lebens mit dem gegenwärtigen aufgefasst; das künftige Leben ist theils die Fortsetzung des gegenwärtigen, theils die durch alles Vorangehende bedingte Vollendung desselben. Da die Todten nur dazu auferstehen, um in der künftigen Welt den vollen Lohn dessen zu empfangen, was sie in der gegenwärtigen im Guten oder Bösen verdient haben, so zerfällt der auf das künftige Leben sich beziehende Theil des dogmatischen Systems in die beiden Hauptlehren von der ewigen Seligkeit und der ewigen Verdammniss. Die letzte Entscheidung aber über Seligkeit und Verdammniss geschieht erst durch das in einem bestimmten Zeitpunkt eintretende Gericht; daher ist auch der zwischen Tod und Gericht fallende Mittelzustand ein besonderes Moment, das um so weniger unbeachtet bleiben kann, da in ihm ganz besonders die durch die Kirche vermittelte Gemeinschaft der Lebenden und Gestorbenen in ihrer vollen Bedeutung sich bethätigt.

Wie es für die abgeschiedenen Seelen verschiedene Aufenthaltsorte gibt, so befinden sich die, deren Beschaffenheit weder zur Seligkeit noch zur Verdammniss vollkommen zureicht, in dem Feg-

feuer. In diesem Mittelzustand können ihnen die Fürbitten, die *suffragia* der Lebenden nützlich werden. Wenn auch keiner für den Andern so viel bewirken kann, dass sein Zustand im Ganzen sich ändert und er aus einem Unseligen ein Seliger wird, so können doch Gebete und verdienstliche Werke wenigstens eine Milderung des Zustands zur Folge haben. Dazu eignen sich ganz besonders solche Werke, welche den Charakter der mittheilenden Liebe an sich tragen, wie namentlich das Messopfer, als das Sacrament der kirchlichen Einheit, das den in sich hat, in welchem die ganze Kirche Eins ist, und Almosen. Aber nicht blos die Lebenden wirken auf diese Weise zum Besten der Gestorbenen, auch die Gestorbenen, d. h. die Heiligen unter ihnen, verwenden sich durch ihre Fürbitten für die Lebenden. Es ist daher hier überhaupt der Ort für die Idee der Gemeinschaft der Heiligen, welche Thomas noch besonders auf den Grundsatz des Areopagiten stützt, dass das Untere durch das Mittlere mit dem Obern vermittelt werden muss [1].

Den Schlussstein des Systems bilden die beiden Lehren von der Seligkeit und Verdammniss, wobei nur die Frage noch besonderes Interesse hat, wie dasselbe in der Darstellung des Thomas in der Anschauung Gottes, als dem einen der beiden Punkte des Gegensatzes, in welchen das System ausläuft, zu seinem letzten Abschluss kommt. Die seit Augustin stehend gewordene Bestimmung, dass die Seligkeit der Vollendeten wesentlich in der Anschauung Gottes besteht, erhielt bei Thomas in Gemässheit seines Systems die eigenthümliche Bedeutung, dass er die Anschauung Gottes in rein intellectuellem Sinne nahm, und sich daher bei der Lehre von der künftigen Seligkeit die Beantwortung der Frage zur Aufgabe machte, wie es dem menschlichen Verstand möglich ist, Gott seinem Wesen nach zu sehen [2]. Es ist hier der Punkt, wo in dem System Anfang und Ende sich zusammenschliessen. In einem schlechthin deterministischen, auf der rein quantitativen Anschauungsweise beruhenden

---

1) Zu dist. 45. qu. 3. art. 2.: *Cum sancti, qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur, quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit (secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum).*

2) Zu dist. 49. qu. 2. art. 1. *Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.*

System kann das Verhältniss Gottes zur Welt nur aus dem Gesichtspunkt eines rein theoretischen Interesses aufgefasst werden. Da es in einem solchen System kein freies selbstthätiges Wollen gibt, das höchste Princip nur das schlechthinige absolute Sein ist, so kann der Fortschritt der Entwicklung nur darin bestehen, dass das Sein sich zum Erkennen fortbewegt, das an sich Seiende auch als Object des Erkennens aufgefasst wird. Was das Sein objectiv ist, ist subjectiv das Erkennen, das Erkennen ist selbst nur die ideelle Seite des Seins. In dem Erkennen, als dem Reflex des Seins, hat somit das System sowohl seinen Ausgangspunkt als seinen Endpunkt [1]. Das Erkennen ist wesentlich ein Unterscheiden, die Möglichkeit des Erkennens beruht daher darauf, dass es in dem Seienden, als dem Object des Erkennens, auch Unterschiede gibt, welchen gemäss das Eine in seinem Unterschied von dem Andern erkannt werden kann, und die höchste Frage, um deren Beantwortung sich das ganze System bewegen muss, kann daher nur sein, woher es überhaupt kommt, dass das Seiende auch ein in sich unterschiedenes ist. Diese Frage beantwortet Thomas, wie gezeigt worden ist, durch seine Lehre von den Ideen. Die Vielheit der Ideen ist das Princip, in welchem die geschaffene endliche Welt in der ganzen Mannigfaltigkeit des getheilten Seins und in dem ganzen Umfang ihrer quantitativen Unterschiede dem erkennenden Verstand sich aufschliesst. Wie auf diese Weise die Entwicklung des Systems ein stetes Eingehen in die Unterschiede des endlichen Seins ist, so muss auf der andern Seite auch wieder die Einheit im Unterschied erkannt werden. Es ist diess die Seite des Systems, auf welcher das Christenthum mit der ganzen Reihe seiner Offenbarungen und Heilsveranstaltungen liegt, und der höchste Punkt der Entwicklung des Systems ist daher die Anschauung Gottes als des Einen absoluten Seins. Da es auf dem Standpunkt dieses Systems nichts Höheres gibt als das Erkennen, so kann auch die höchste Seligkeit der Vollendeten nur in das Erkennen gesetzt werden, d. h. die Anschauung Gottes als den höchsten Act, in welchem der erkennende Verstand mit seinem Object dem Wesen Gottes als dem an sich Seienden sich zur Einheit zusammenschliesst. Die Frage ist nur, wie diese Einheit des End-

1) *Intelligere est propria operatio substantiae intellectualis, ipsa igitur est finis ejus.* Summa c. gent. III. 25.

lichen und Unendlichen möglich ist. Aus der ächt scholastischen Erörterung des Thomas lässt sich nur der Satz hervorheben: das absolute Wesen Gottes und der endliche menschliche Verstand verhalten sich zu einander, wie Form und Materie [1]. Die eigentliche Lösung der Frage wird nur durch den Supranaturalismus des Systems gegeben. Da das Endliche sich nicht zum Unendlichen erheben kann und nicht die Fähigkeit in sich hat, es in sich aufzunehmen, so wird das Resultat des ganzen Processes nur gewaltsam herbeigeführt. Die Schranken der endlichen Natur werden durch die unendliche Kraft Gottes durchbrochen, um den Menschen auf übernatürliche Weise über seine Natur hinauszurücken, wie diess Thomas in den Worten ausdrückt: *quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita* [2].

Es darf wohl mit Recht behauptet werden, dass die theologische Summe des Thomas von Aquino die vollendetste Darstellung des dogmatischen Systems der katholischen Kirche des Mittelalters ist. Es gibt kein anderes scholastisches System, in welchem der ganze Inbegriff der kirchlichen Lehren nicht nur so umfassend, sondern auch so systematisch nach der leitenden Idee einer bestimmten allgemeinen Ansicht behandelt worden ist. Fasst man die charakteristischen Züge dieser Darstellung näher in's Auge, so zeichnet sie sich vor allem durch das consequente Bestreben aus, sich so genau als möglich an die traditionelle Lehre der Kirche anzuschliessen. Es gibt keinen dogmatischen Lehrsatz, in welchem Thomas der in der Kirche geltenden Lehre widerspräche; wenn ihm auch das vernünftige Denken nicht immer mit dem Glauben durchaus Hand in Hand zu gehen scheint, so wird doch von ihm

---

1) Zu dist. 49. qu. 1. art. 1.: *Essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. — Cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit, et haec erit visio beatificans, et ideo Magister dicit* (Sent. 2. dist. 1.), *quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis, qua spiritus unietur Deo. — Dicimus, quod materia debet esse proportionata ad formam, et hoc modo nihil prohibet, intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam et hoc propter suam immensitatem.*

2) Summa c. gent. III. 57, 1.

das Interesse des Glaubens nie dem der Vernunft nachgesetzt; selbst solche Lehrsätze, welche erst durch die spätere Entwicklung des hierarchischen Systems hinzugekommen sind, werden von ihm ohne Bedenken angenommen und so viel möglich durch Gründe gerechtfertigt. Seiner ganzen Darstellung liegt die feste Ueberzeugung zu Grunde, dass es keine andere Wahrheit geben könne, als die in der Lehre der Kirche enthaltene, auf ihrem eigenen theologischen Princip beruhende, und dass es ebendarum auch überall Gründe geben müsse, durch welche das an sich Wahre für einen zum Wissen sich erhebenden Glauben gerechtfertigt werden kann. Seine Darstellung will daher gar nichts anders sein, als das wissenschaftliche Bewusstsein der kirchlichen Lehre. Auf der andern Seite ist sie aber auch nichts weniger als ein blosser Nachhall der kirchlichen Lehre; sie geht vielmehr von einer Weltanschauung aus, die sogar in einen unverkennbaren Conflict mit dem Offenbarungsglauben kommt, der nur dadurch verhüllt wird, dass beide auch wieder einen gemeinsamen Berührungspunkt in dem Supranaturalismus haben, der auch zum Charakter der deterministischen Weltansicht gehört. In dem absoluten Determinismus seines Systems hat Thomas ein Princip in sich aufgenommen, das, so sehr es auch zur hierarchischen Seite des Katholicismus passte, doch um so weniger mit der pelagianisirenden Richtung sich vertrug, die das kirchliche System trotz seiner augustinischen Orthodoxie nicht verläugnen konnte. Hier wenn irgendwo war die Scholastik auf dem Punkte, sich in sich selbst zu spalten und in neue Gegensätze auseinanderzugehen.

3. Der Verfall der Scholastik und ihre Auflösung.

Mit Thomas von Aquino stehen wir auf dem Höhepunkt der Scholastik. Diese hervorragende Bedeutung gestand auch schon jene Zeit selbst seinem theologischen System zu. Das grosse Ansehen, zu welchem es nicht blos bei den zunächst folgenden Scholastikern, sondern in der ganzen katholischen Kirche gelangte, war die gebührende Anerkennung seines innern Werths, des unerschöpflichen Scharfsinns, welchen er zur wissenschaftlichen Darstellung und rationellen Begründung der kirchlichen Glaubenslehre angewandt hatte. Wenn nun aber gleichwohl dem Thomas ein nicht minder ausgezeichneter Repräsentant der scholastischen Theo-

logie in Duns Scotus gegenübertrat, und diese beiden, in welchen auch die beiden Orden der Dominicaner und Franciscaner ihre höchsten theologischen Auctoritäten verehrten, sich so sehr das Gleichgewicht hielten, dass seitdem die ganze katholische Welt in die beiden Parteien der Thomisten und Scotisten sich theilte, so kommt es zunächst darauf an, das Verhältniss, in welchem die beiden grössten Scholastiker zu einander stehen, aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen. Schöpfer eines mit so grosser Consequenz und in einem so engen Zusammenhang aller seiner einzelnen Theile durchgeführten inhaltsreichen theologischen Systems ist Duns Scotus nicht, hierin steht Thomas mit einer von keinem Andern erreichten Grösse auf dem Gipfel der Scholastik; das Eigenthümliche des Duns Scotus dagegen ist die kritische Stellung, die er sich zu dem als höchste Lehrauctorität vor ihm stehenden System gab. Seine vorherrschende Richtung ist das kritische Bestreben alle dogmatischen Behauptungen seines Vorgängers darauf anzusehen, auf welchem Grunde sie beruhen, ob nicht ebensogut etwas ganz anderes behauptet werden könne. Könnte man denken, er sei zu manchen seiner Antithesen nur durch das Interesse des Widerspruchs bestimmt worden, so weicht er dagegen vor allem in einem Punkte von Thomas ab, welcher eine zu principielle Bedeutung hat, als dass nicht seine Kritik von selbst den Charakter eines systematischen Gegensatzes hätte erhalten müssen. Es tritt in Duns Scotus die Scholastik in ein neues Stadium ihrer Entwicklung ein; aber es ist der Wendepunkt, in welchem dem transcendenten Dogmatismus die Kritik gegenübertritt, um ihn aus der Einheit und Objectivität des bisher behaupteten Standpunkts herauszudrängen. Es ist, wie wenn die Scholastik jetzt selbst recht methodisch an ihrer eigenen Auflösung arbeiten wollte und, nachdem einmal die Kritik in ihr dogmatisches System eingedrungen und sie in ihren beiden Häuptern selbst in diesen Zwiespalt mit sich gekommen war, ihr zuletzt nichts anderes übrig bliebe, als in ein Aggregat subjectiver Vorstellungen auseinanderzufallen.

Der Hauptunterschied zwischen Thomas und Duns Scotus besteht vor allem in dem principiellen Gegensatz der deterministischen und indeterministischen Anschauungsweise, womit zunächst zusammenhängt, dass der Eine auf dieselbe Weise das Wollen dem Erkennen, wie der Andere das Erkennen dem Wollen unterordnete.

Beide haben sich über diese principielle Verschiedenheit ihres Standpunkts sehr bestimmt ausgesprochen [1]). Da Thomas die primäre Bedeutung dem Erkennen gab, so musste bei ihm das religiöse Interesse gegen das rein theoretische zurückstehen, er konnte das Wesen der Religion überhaupt nur in das Wissen und Erkennen setzen, in die Erkenntniss der Wahrheit durch den Verstand, oder die Erkenntniss Gottes als der ersten absoluten Ursache von allem. Der bekannte, der Scholastik gemachte Vorwurf, dass die in ihr vorherrschende Richtung ein einseitiges Verstandesinteresse gewesen sei, ist bei keinem Scholastiker so sehr in dem ganzen Charakter seines Systems begründet, wie bei Thomas. Die Religion, wie die Theologie, ist ihm wesentlich ein Wissen. Es ist daher sehr bezeichnend für den Standpunkt des Duns Scotus, dass er die Theologie für wesentlich praktisch erklärt [2]). So abstract dialektisch auch seine Erörterung dieses Satzes ist, so klar ist doch der Hauptgedanke, um welchen sie sich bewegt, dass die Theologie ihr Princip nicht im Verstand, sondern im Willen hat [3]), woraus demnach, wenn man von der Theologie auf die Religion zurückgeht, nur die Folgerung gezogen werden kann, dass die Religion wesentlich ein praktisches Verhalten ist. Für die Behauptung, dass die Theologie praktisch ist, beruft sich Duns Scotus auf die Schriftstellen, Röm. 13, 10 und Matth. 22, 40, über die Liebe als den wesentlichen Inhalt des Gesetzes und den Ausspruch Augustins *de laude charitatis: ille tenet, quidquid latet et quidquid patet in divinis sermonibus, qui charitatem servat in moribus.* Hieraus erhelle, dass die Theologie nicht speculativ sei, weil sie als speculative Wissenschaft auf

---

1) Auf der einen Seite behauptet Thomas: *Inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor. Voluntas igitur, secundum id, quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet*, Summa c. gent. III. 26, 1; auf der andern Duns Scotus: *Voluntas est motor in toto regno animae, et omnia obediunt sibi.* In Sent. II. dist. 42. qu. 4, 2.

2) Die vierte der vier Fragen, welche Duns Scotus in dem Prolog seines Commentars über die Sentenzen untersucht, ist: *utrum theologia sit practica.*

3) Prolog. qu. 4, 3.: *Praxis, ad quam cognitio practica extenditur, est actus alterius potentiae, quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae ad hoc, ut sit actus rectus. — Praxis, qua extenditur habitus practicus, non est nisi actus voluntatis.*

nichts anderes als das speculari gehen könnte. Gegen das Argument, dass der Glaube selbst speculativ sei, weil er in das Schauen übergehe, wendet Duns Scotus ein, die *fides* sei kein *habitus speculativus*, das *credere* kein *actus speculativus*, die *visio* keine *speculativa*, sondern eine *practica*, weil sie dem Genuss conform sei [1]). Entsprechend der praktischen Aufgabe der Theologie kann auch die Seligkeit, da sie nicht wie bei Thomas durch den Verstand, sondern durch den Willen vermittelt wird, nur in einen Genuss gesetzt werden, in welchem der Wille durch die Erlangung dessen, wornach er begehrt, befriedigt wird. Mit der Bestimmung der Theologie als einer praktischen ist daher nichts anderes gesagt, als was wesentlich zum Begriff der Religion gehört, dass sie nur darauf gerichtet sein kann, das Seligkeitsinteresse des Menschen zu befriedigen, das seiner Natur nach nicht theoretisch, sondern praktisch ist. In der durchaus scholastischen Ausführung des Duns Scotus, in welcher das, was gesagt werden soll, so oft mehr verdunkelt, als verdeutlicht wird, wird der eigentliche Gedanke am einfachsten und klarsten in dem Satze ausgesprochen, es komme in der Theologie nicht auf die Quantität des Wissens an, sondern auf die Kräftigkeit der Motive des Handelns [2]). Im Allgemeinen zielt die ganze Entwicklung des Duns Scotus, deren praktischer Kern erst aus einer Reihe der abstractesten Distinctionen herausgefunden werden muss, darauf hin, der Theologie ihr eigenes für sich bestehendes Gebiet abzugrenzen, und es insbesondere von dem der Metaphysik zu unterscheiden [3]); nur bleibt auch er blos bei der

---

1) Prol. qu. 4, 41: *nata est enim ista visio conformis esse fruitioni, et prius naturaliter haberi in intellectu creato, ut fruitio recta illi conformiter eliciatur.*

2) A. a. O. 42: *non est inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sint. Sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur.* Sie sei *inventa non propter necessaria extrinseca, sed propter necessaria intrinseca, scilicet moderantiam passionum et operationum.*

3) Man vgl. hierüber auch Prol. qu. 3, 29, wo Duns Scotus die Selbstständigkeit der Theologie so begründet: *haec scientia nulli subalternatur. Quia licet subjectum ejus possit aliquo modo contineri sub subjecto Metaphysicae* (wie bei Thomas das Subject der Theologie nur dasselbe sein kann mit dem der Metaphysik), *nulla tamen principia accipit a Metaphysica, quia*

Theologie stehen, ohne seine Ansicht von der praktischen Aufgabe derselben dadurch zu begründen, dass er sie auf das zurückführt, was sie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, das Wesen der Religion.

Der principielle Punkt, um welchen sich die Theologie des Duns Scotus in ihrem Unterschied von der des Thomas bewegt, ist die Freiheit des Willens. Dass es eine Freiheit des Willens gibt, steht dem Duns Scotus als unmittelbare Thatsache des Bewusstseins absolut fest. Im ganzen Reiche der Seele gibt es kein anderes bewegendes Princip als den Willen. Diese Superiorität könnte dem Willen, da Verstand und Wille die beiden gleich wesentlichen Bestandtheile des geistigen Wesens des Menschen sind, nur der Verstand streitig machen. Wenn aber auch der Wille theilweise durch den Verstand bedingt ist, so kann doch in letzter Beziehung nur der Wille das schlechthin bestimmende Princip des geistigen Lebens sein, da der Wille, wenn er nicht absolut frei wäre, überhaupt nicht frei wäre. Die Freiheitstheorie des Duns Scotus zeichnet sich eben dadurch aus, dass sie den Begriff der Freiheit in seinem reinen absoluten Sinne auffasst und sie als das Vermögen definirt, sich schlechthin aus sich selbst zu bestimmen. Auf die Frage, ob der geschaffene Wille die totale und unmittelbare Ursache seines Wollens sei, so dass Gott in Anschung desselben keine unmittelbare, sondern eine blos mittelbare Wirksamkeit hat, gibt Duns Scotus eine schlechthin bejahende Antwort, die er durch folgende Argumente begründet: der Wille wäre ja sonst nicht frei, er könnte nichts auf zufällige Weise bewirken, er könnte nicht sündigen, er könnte überhaupt nicht handeln, und es wäre zwischen ihm und andern geschaffenen Ursachen kein Unterschied [1]. Zwischen Willensursachen und Natururursachen hat auch Thomas unterschieden; wenn aber die erstern von den letztern sich zwar dadurch unterscheiden, dass sie als freie selbstbewusste Subjecte sich selbst bewegen, beide jedoch das mit

---

nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis, vel per rationem sumptam ex ratione entis. Nec ipsa aliam sibi subalternat, quia nulla alia scientia accipit principia ab ipsa. Nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota.

1) In dem Comm. zu den Sent. II. dist. 37. qu. 2.

einander gemein haben, dass die einen wie die andern von Gott bewegt werden, so ist klar, dass die Freiheit nur eine andere Form der Nothwendigkeit ist, des allgemeinen schlechthin determinirten Seins. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Zufälligen. Von Zufälligem ist auch im System des Determinismus die Rede, in einem System aber, in welchem überhaupt alles determinirt und das Eine durch das Andere bedingt ist, kann auch zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen nur ein relativer Unterschied sein, und nur auf dem Standpunkt des Duns Scotus ist man mit dem Begriff der Freiheit auch berechtigt, das Zufällige und das Nothwendige als die beiden gleich wesentlichen Formen des Seins zu bestimmen. Es erhellt hieraus von selbst, wie wesentlich von diesem Standpunkt aus die ganze Weltanschauung eine andere wird, als sie bei Thomas ist. An die Stelle der quantitativen Anschauungsweise, die überall nur höhere und niedere Stufen des Einen allgemeinen Seins erblicken kann, tritt die qualitative; dem Nothwendigen, schlechthin Bedingten und Abhängigen steht das Freie, als das absolut sich durch sich selbst bestimmende Princip gegenüber, und der Mensch wird erst dadurch, dass er frei in diesem absoluten Sinne ist, zu einem wahrhaft sittlichen Subject. Am auffallendsten spricht sich dieser Unterschied der Weltanschauung in der Reihe der einzelnen Dogmen in der Lehre von der Prädestination aus. Während sich nach Thomas in der Prädestination nur die Schönheit des Universums darstellt, die ohne eine Verschiedenheit von Stufen nicht sein kann, nach deren Maassgabe der Eine dahin der Andere dorthin zu stehen kommt, hängt dagegen in der durch die Idee der Freiheit bedingten sittlichen Weltanschauung des Duns Scotus alles daran, wie sich Gott und der Wille zu einander verhalten. Allgemein würde Gott, was er *antecedenter* gibt, auch *consequenter* geben, so viel auf ihn ankommt, wenn nicht ein Hinderniss wäre. Indem er den Willen frei gab, gab er *antecedenter*, d. h. an sich, die in der Macht des Willens liegenden *opera recta*, von seiner Seite gab er daher jedem Willensact seine rechte Beschaffenheit und er würde sie dem Willen auch *consequenter* geben, wenn der Wille selbst von seiner Seite jeden wirklichen Willensact auf die rechte Weise vollbrächte. Was also Gott *consequenter* thut, ist bedingt durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen.

Wie die Idee der Freiheit das bestimmende Princip für die

ganze Weltanschauung ist, so muss auch das Wesen Gottes unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden. Gott kann nur als der absolut Freie gedacht werden. Vermöge seiner absoluten Freiheit steht er in einem völlig freien Verhältniss zur Welt, und es lässt sich nicht denken, dass das, was aus ihm als der ersten Ursache als erste Wirkung hervorgeht, auf nothwendige und natürliche Weise gewirkt wird. Diess beweist Duns Scotus durch folgende Argumente[1]: 1. Ein absolutes Wesen, das an sich so vollkommen nothwendig ist, als etwas als nothwendig seiend gedacht werden kann, muss sein, wenn auch alles ausser ihm nicht existirt. Diess wäre aber nicht der Fall, wenn es in einer nothwendigen Beziehung zu seiner ersten Wirkung stände, denn so würde es, wenn diese nicht existirt, selbst auch nicht existiren. Es gehört somit zum absoluten Begriff Gottes, dass er in keinem immanenten Verhältniss zur Welt steht. 2. Wenn die erste Ursache in einem nothwendigen Verhältniss zu der nächsten Ursache stände, so würde diese von der ersten auf nothwendige Weise bewegt, und würde auf dieselbe Weise auch die folgende bewegen und ebenso würde es sich mit allen folgenden verhalten, es würde somit überhaupt nichts Zufälliges geben; da es aber eine allgemein anerkannte Thatsache ist, dass es etwas Zufälliges in der Welt gibt, so kann Gott als die erste Ursache nicht auf nothwendige, sondern nur auf zufällige Weise wirken. 3. Es könnte nichts Böses in der Welt geben, wenn Gott auf nothwendige Weise wirkte. Da das, was nothwendig wirkt, seine Wirkung so vollständig als möglich hervorbringt, so könnte die Güte und Vollkommenheit Gottes nur Gutes hervorbringen. 4. Jede nothwendig wirkende Ursache wirkt in dem ganzen Umfang ihrer Macht, weil sie, so wenig es bei ihr steht zu wirken oder nicht, eben so wenig auch in höherem oder geringerem Grade wirken kann, wenn also die erste Ursache nothwendig wirkt, so wirkt sie alles, was sie wirken kann; und da sie nun die Macht aller andern Ursachen in sich hat, alles bewirkbare zu wirken, so wirkt sie es auch wirklich, und es gibt daher auch keine zweite Ursache, die etwas wirkt, und auf diese Weise ist zuletzt alles eins. D. h. die secundären Ursachen sind eigentlich keine Ursachen, da in allen secundären Ursachen das bewegende Princip nur die primäre ist, als das *primum movens*; an sich also ist alles nur das Eine, die Welt ist nur ein Accidens der Substanz,

1) Trin. Lehre 2. S. 645 f.

die als das allgemeine Sein Gott genannt wird. Da diese Einheit Gottes und der Welt die dem System des Thomas zu Grunde liegende Ansicht ist, so wäre demnach der Gottesbegriff des Duns Scotus ebenso theistisch, wie der des Thomas pantheistisch. Wenn nun aber Gott als wirkende Ursache in keiner nothwendigen Beziehung zu dem von ihm Bewirkten stehen kann, so scheint das absolute Wesen Gottes selbst als ein veränderliches gedacht werden zu müssen. Duns Scotus gibt diess nicht zu, weil der Wille, ohne sich zu verändern, etwas Neues hervorbringen könne. Gott habe von Ewigkeit wollen können, dass zu einer bestimmten Zeit etwas von ihm Verschiedenes sei, und da überhaupt in ihm nichts Unvollkommenes sei, so falle auch die Wirksamkeit seines Willens nicht in die Zeit. Wenn somit auch der Wille der Weltschöpfung ein ewiger ist, so folgt doch daraus nicht die Ewigkeit der Welt. Duns Scotus wirft aber auch die Frage auf, wie überhaupt Gott wirkend gedacht werden könne, wenn er vermöge der absoluten Freiheit seines Willens so indeterminirt sei, dass er contradictorischen Gegensätzen gegenüber sich eben so gut zu dem Einen wie zu dem Andern bestimmen könne. Darauf gibt er jedoch nur die Antwort, man dürfe nicht bei allem nach einer Ursache fragen, es gebe auch einen absoluten Anfang; der Anfang des Willens sei eben diess, dass er unmittelbar ohne alle Vermittlung etwas Bestimmtes will. Die Ursache des Willens ist also nur der Wille selbst, und es gibt somit ein unmittelbar, oder absolut Zufälliges, dessen Unveränderlichkeit bei aller Veränderlichkeit des Zufälligen die absolute Zufälligkeit ist. Gott ist mit Einem Worte das reine Wollen selbst ohne allen bestimmten Inhalt. Ebendarin besteht die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens, weil der Wille, wenn er einen bestimmten Inhalt hätte, auch durch seinen Inhalt bestimmt werden müsste. Für den Willen Gottes gibt es so wenig etwas schlechthin Bestimmendes, dass selbst das an sich Gute nicht als ein nothwendiges Object des göttlichen Willens gedacht werden kann, weil sonst der dadurch bestimmte Wille nicht der absolut freie wäre und der Wille sich nicht rein aus sich selbst durch absolute Zufälligkeit bestimmen würde. Aus diesem Grunde wird von Duns Scotus auch der Unterschied nicht anerkannt, welchen man zwischen der geordneten und der absoluten Macht Gottes zu machen pflegte. Die absolute Macht Gottes kann nie in Widerstreit kommen mit

seiner geordneten, weil Gott thun mag, was er will, und es immer recht ist, eben darum weil er es will. Ist alles, was Gott will und thut, nur darum recht und gut, weil er es will, so gibt es auch keinen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen; Gott will das Gute nicht, weil es an sich gut ist, sondern das Gute, das er will, ist nur darum gut, weil er es will [1]). Der Unterschied des Guten und Bösen wird also in der Idee Gottes völlig indifferent und was von dem Guten und Bösen gilt, gilt von allem überhaupt, es gibt nichts an sich Seiendes, es ist alles nur in den absoluten Willen oder die absolute Willkür Gottes gestellt. Der Wille Gottes ist nicht nur das reine Wollen, sondern es ist auch das reine Wollen das Wesen Gottes selbst, Gott ist wesentlich der sich schlechthin durch sich selbst bestimmende absolute Wille.

Der Gottesbegriff des Duns Scotus kann, wenn man ihn mit dem des Thomas vergleicht, zu welchem er den geraden Gegensatz bildet, nur als ein wesentlicher Fortschritt betrachtet werden. Es ist der Fortschritt von dem abstracten bestimmungslosen Sein, das, sofern es die absolute Ursache von allem ist, nur als das *primum movens* bestimmt werden kann, zu einem intelligenten, durch die Autonomie des Willens sich selbst bestimmenden Princip, von dem Begriff der absoluten Substanz zu dem des absoluten Subjects, von einem Ineinandersein Gottes und der Welt, wie es zur pantheistischen Weltanschauung gehört, zu einer über der Welt stehenden und zu allem, was nicht sie selbst ist, sich absolut frei verhaltenden Causalität. Nur ist der einseitigen Begriffsbestimmung des Thomas gegenüber auch diess wieder für eine nicht minder grosse Einseitigkeit zu halten, dass dem Duns Scotus die absolute Freiheit Gottes gleichbedeutend mit einer absoluten Zufälligkeit ist, durch welche alle Objectivität der sittlichen Begriffe aufgehoben wird, und, da auch Duns Scotus Gott als ein Verstandesobject betrachtet, das nur unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes des Unendlichen und Endlichen gestellt werden kann, so fehlt hier überhaupt noch das vermittelnde Band, durch welches alle Gegensätze, die hier in Betracht kommen, zwischen Sein und Wollen, Substanz und Subject, Natur und Frei-

1) Der Gegensatz dazu bei Thomas Summa th. P. 1. qu. 19. art. 3. *Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse, Deus ex necessitate vult.*

heit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, zur lebendigen Einheit verknüpft werden. Gott ist mit Einem Worte das absolute Subject, aber als solches nicht der absolute Geist, sondern der absolut freie Wille, welcher nur in Einer Beziehung ein absolut nothwendiger ist, sofern Gott nichts Anderes auf absolute Weise wollen kann, als sich selbst, nicht, wie nach Thomas, weil er das an sich Gute ist, sondern schlechthin und ohne irgend etwas objectiv Vermittelndes, nur sofern er als das absolute Subject die schlechthinige Identität mit sich selbst ist. Desswegen ist auch für alle geschaffene vernünftige Wesen nicht die Selbstliebe, sondern die Liebe Gottes die absolute Voraussetzung ihres sittlichen Wollens.

Es ist bekannt, wie die Differenz der thomistischen Lehrweise hauptsächlich in allen denjenigen Lehren hervortritt, die sich auf den Gegensatz der Sünde und der Gnade beziehen. Ist schon die Lehre des Thomas eine wesentlich andere als die augustinische, so hat dagegen Duns Scotus sich noch entschiedener auf die pelagianische Seite gestellt. Wer die Idee der Freiheit so hoch stellt, und die Freiheit des menschlichen Willens so sehr als eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins betrachtet, dass durch sie die ganze Weltanschauung und der Begriff Gottes als des absolut freien Wesens bestimmt wird, der muss sie auch für das allein zureichende Princip alles dessen halten, was das Object der sittlichen Thätigkeit des Menschen ist. Sie macht so sehr sein substanzielles Wesen aus, dass durch die Sünde eben so wenig etwas von ihr hinweg, als durch die Gnade etwas zu ihr hinzukommen kann. Diese Ansicht von der Natur des Menschen spricht Duns Scotus in dem Satze aus: *natura non deficit in necessariis*[1]. Es ist diess aber nur der Standpunkt der Philosophie, von welchem der der Theologie zu unterscheiden ist. Es zeugt von einem wesentlichen Fortschritt der wissenschaftlichen Ausbildung des theologischen Systems, dass die grossen Scholastiker an die Spitze ihrer Darstellung die Untersuchung der allgemeinen Frage stellen, was die Theologie ist und wiefern die übernatürliche Offenbarung als das Object der Theologie für den Menschen nothwendig ist. Mit der Beantwortung dieser allgemeinen Frage war sodann auch schon der principielle Gesichtspunkt für die Auffassung der auf die Natur des Menschen und

1) Prol. qu. 1, 1.

den Gegensatz der Sünde und der Gnade sich beziehenden Lehren aufgestellt. Thomas hat schon aus dem allgemeinen Satze, dass der Mensch *ordinatur ad Deum*, in seinem Bewusstsein sich auf Gott hingewiesen sieht, die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung abgeleitet, somit vorausgesetzt, dass dem Menschen etwas zu seiner Natur Gehörendes fehlen würde, wenn es keine übernatürliche Offenbarung gäbe. Schärfer hat Duns Scotus diese Frage als den Streit der Philosophen und der Theologen aufgefasst, sofern die erstern die Vollkommenheit der menschlichen Natur behaupten, die letztern die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht annehmen können, ohne auch einen Defect der menschlichen Natur vorauszusetzen[1]. Da nun Duns Scotus vermöge seines Freiheitsbegriffs einen wesentlichen Defect der Natur nicht annehmen konnte, so scheint für ihn die Frage über das Verhältniss der Philosophie und Theologie nur im Interesse der ersten entschieden werden zu können. Allein das Dasein einer übernatürlichen Offenbarung wurde ja von den Scholastikern nie in Frage gestellt; das Eigenthümliche ihres Standpunkts besteht eben darin, dass diess für sie eine absolute Voraussetzung war, sie mussten daher mit der Thatsache der Offenbarung auch ihre Nothwendigkeit in irgend einem Sinne anerkennen, und es konnte sich nur um die Motivirung derselben und die nähere Bestimmung ihrer Art und Weise handeln, in welcher Beziehung voraus zu erwarten war, dass Duns Scotus nur zu denen gehören werde, die ein so viel möglich freies und äusserliches Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung annahmen. Er stellt verschiedene Gründe für das Zureichende der natürlichen Erkenntniss und die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung einander gegenüber. Der Hauptgedanke ist, dass wenn auch schon die natürliche Erkenntniss den

1) Prol. qu. 1, 3. *In ista quaestione (utrum homini pro statu isto sit necessarium, aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus) videtur esse controversia inter Philosophos et Theologos. Tenent enim Philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem. Theologi vero cognoscunt defectum naturae, et necessitatem gratiae et perfectionum supernaturalium. Diceret ergo Philosophus, quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem notitiam sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium.*

enschen in Gott das höchste Princip seiner Beseligung erkennen sst, diese Erkenntniss noch so allgemein ist, dass sie nichts von mjenigen in sich begreift, was zum specifischen Inhalt der geffenbarten Lehre gehört [1]). Die edelste Art der Erkenntniss, die rkenntniss der immateriellen Substanzen und ihrer Eigenthümlicheit, wie namentlich der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, ist *ex ris naturalibus* nicht möglich. Es gibt so Vieles, was der Mensch cht auf natürlichem Wege, sondern nur durch Offenbarung wissen nn, da überhaupt das Verhältniss Gottes zu dem Menschen kein thwendiges, sondern ein freies und willkürliches ist. Wenn der ensch so handeln soll, wie es seinem höchsten Endzweck gemäss t, so wird mit Recht dreierlei dazu gerechnet: er muss wissen, ie und auf welche Weise der höchste Zweck erreicht wird, was r Erreichung desselben nothwendig ist, und dass alles diess auch s zureichende Mittel für diesen Zweck ist. Alles diess aber kann r Mensch auf natürlichem Wege nicht erkennen. Sein höchster dzweck kann nur die Seligkeit sein; Belohnung und Verdienst hen aber so wenig in einer nothwendigen Beziehung zu einander, ss es schlechthin von der Willkür Gottes abhängt, welche Handngen er für verdienstlich halten will oder nicht [2]). Es folgt diess hr natürlich daraus, dass es nach Duns Scotus nichts objectiv

1) Prol. qu. 1. 9.: *Naturaliter cognoscibile est, primum objectum intellectus se ens et naturaliter est cognoscibile, in Deo perfectissime salvari rationem tis, finis autem cujuscunque potentiae est optimum eorum quae continentur b ejus objecto primo, quia in illo solo est perfecta quietatio et delectatio, itur naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad sum tanquam finem.* Dagegen: es ist diess nicht die *ratio propria et ecialis, sub qua natura nostra ad talem finem ordinatur et sub qua capax t gratiae consummatae et sub qua Deum habet pro perfectissimo objecto,* ist nur *ratio aliqua generalis abstrahibilis a sensibilibus.*

2) Prol. qu. 1, 8: *Beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis s, quem Deus acceptat tanquam dignum tali praemio et per consequens illa naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescunque, sed contngenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tanquam meritorios cipiente. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc rabant philosophi, ponentes omnia, quae sunt a Deo immediate, esse ab eo cessario. — Non potest sciri naturaliter acceptatio divinae voluntatis, ut ta tanquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna, et od etiam illa sufficiant, dependet mere ex voluntate divina.*

Gutes gibt. Ist nichts an sich gut, sondern nur sofern es ein Object des göttlichen Willens ist, so kann es auch keine Handlung geben, die durch ihren innern Werth einen Anspruch auf Belohnung hätte, sondern der innere sittliche Werth einer Handlung wird vielmehr erst durch die Belohnung bestimmt, welche Gott als äussere Folge mit ihr verbindet. Da aber diess rein willkürlich ist, so kann man auch nicht wissen, auf welche Weise die Seligkeit als höchster Endzweck zu erreichen ist. Es hängt diess, wie von selbst erhellt, sehr eng mit dem Gottesbegriff des Duns Scotus zusammen. Da die Beziehung Gottes zur Welt und zum Menschen überhaupt keine nothwendige, sondern eine freie und zufällige ist, so kann der Mensch nur von Gott selbst, somit nur auf übernatürliche Weise das wissen, was ihn Gott über sein Verhältniss zu Gott und seinen letzten Endzweck wissen lassen will. Er kann es von Natur nicht wissen, und doch muss er es wissen, wenn, wie vorausgesetzt wird, ein reelles Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen bestehen soll. So sehr alles diess dazu dient, die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung festzustellen, so sehr ist Duns Scotus auf der andern Seite darauf bedacht, den Begriff des Uebernatürlichen dadurch zu beschränken, dass er die zur Mittheilung einer nicht natürlich erkennbaren Lehre sich äussernde übernatürliche Wirksamkeit sich auf's Innigste an die natürliche Empfänglichkeit und Disposition des Menschen für das Uebernatürliche anschliessen lässt. Es ist ein Vorzug der höhern Wesen, dass sie auch eine über ihre Natur hinausgehende Vollkommenheit in sich aufnehmen können[1]; wenn sie also auch dieselbe nicht activ aus sich hervorbringen, so haben sie doch die Receptivität für die übernatürlich auf sie einwirkende Causalität und es findet so eine gewisse Proportion statt zwischen

---

1) Prol. qu. 1, 33: *Superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam, quam ipsa possent active producere et per consequens istorum perfectio non potest produci, nisi ab aliquo agente supernaturali. Non sic est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse alicui inferiorum agentium. Et ideo natura non deficit in necessariis in potentiis superioribus, quia perfectiones, ad quas ordinantur, ex causis naturalibus non possunt habere, quia non possunt subesse alicui causalitati agentis naturalis.* Wenn aber der Natur nichts Nothwendiges fehlt, wozu noch das Uebernatürliche? Es ist diess nicht motivirt, sondern beruht nur darauf, dass eine übernatürliche Offenbarung thatsächlich gegeben ist.

dem Natürlichen und Uebernatürlichen [1]. So gross der Unterschied zwischen Thomas und Duns Scotus ist, wenn der letztere die Freiheit als ein gleich absolutes Princip in Gott und dem Menschen setzt, so bleibt doch auch er in letzter Beziehung bei der quantitativen Anschauungsweise stehen, sofern Gott und Mensch sich wie Endliches und Unendliches oder wie Natürliches und Uebernatürliches zu einander verhalten. Ein Endliches, das qualitativ die Anlage einer unendlichen Entwicklung in sich hat, kennt Duns Scotus nicht, das Höchste, wozu er sich erhebt, ist nur der Begriff einer den quantitativen Unterschied voraussetzenden Proportion. Bei allem Bestreben, den Supranaturalismus zu mildern, das Natürliche dem Uebernatürlichen zu assimiliren, ist auch sein System rein supranaturalistisch, und nur um so äusserlicher, je weniger die Beziehung, in welcher Gott durch die übernatürliche Offenbarung zu dem Menschen steht, eine an sich nothwendige ist.

Freiheit und Willkür oder Zufälligkeit sind die beiden Hauptkategorien, um welche das System des Duns Scotus sich bewegt; in beiden hat es sowohl den eigenthümlichen Vorzug, durch welchen es sich auszeichnet, als auch den wesentlichen Mangel, der ihm anhängt. Es war nicht blos ein sehr bedeutender Fortschritt,

1) Prol. qu. 1, 25: *Multa sunt naturaliter receptiva alicujus perfectionis, cujus non habent principium intrinsecum activum. — Potentia passiva non est frustra in natura, quia licet per agens naturale non possit principaliter reduci ad actum, tamen potest per tale agens dispositio ad ipsum induci, et potest per aliquod aliud agens in natura, id est, in tota coordinatione entium, puta per agens supernaturale complete reduci ad actum.* Man kann nicht sagen, *quod illud vilificat naturam, quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus*, vielmehr *in hoc magis dignificatur natura, quam si suprema sibi possibilis poneretur solum esse ista naturalis. Nec etiam est mirum, quod ad majorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura, quam ejus causalitas activa se extendat.* Vgl. a. a. O. 34: *Intellectus ex se est in potentia obedientali ad agens et ita sufficienter proportionatur illi ad hoc ut ab ipso moveatur. Similiter, si ex se est capax assensus causati a tali agente, etiam est naturaliter capax.* Dazu gehört, was Duns Scotus zu Sent. l. dist. 17, qu. 3, 34. bemerkt: *Actus non est proprie supernaturalis, quia etsi habitus praesuppositus sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in esse est causa naturalis respectu sui actus et ideo actus, qui producitur per talem habitum, non est proprie supernaturalis.* Es kommt auch auf das *receptivum actus* an, d. h. den Willen oder Verstand.

sondern auch ein Umschwung der ganzen Anschauungsweise, dass Duns Scotus die Idee der Freiheit zum Princip und Mittelpunkt seines Systems machte. Wie er in ihr den auch in sittlicher Beziehung so wichtigen Begriff des freien sich selbst bestimmenden Subjekts auffasste, so stellte er sich mit dieser Idee, da er die Freiheit nur als eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins betrachten konnte, auch auf den Standpunkt des concreten Bewusstseins und der realen Wirklichkeit. Sosehr auch er in der abstracten Begriffswelt der scholastischen Dialektik sich bewegt, so lässt sich doch bei ihm da und dort eine sehr entschiedene Reaction gegen den transcendenten Dogmatismus der scholastischen Metaphysik wahrnehmen. Das Reale, Thatsächliche, in der empirischen Wirklichkeit Gegebene hat für ihn eine andere Bedeutung als für Thomas. Während Thomas sich immer dazu hinneigt, das Besondere nur im Allgemeinen anzuschauen und in dasselbe aufgehen zu lassen, hält dagegen Duns Scotus an der Realität des Besondern und Einzelnen fest, er wahrt das Recht des Fürsichseins, er sieht in ihm die sich in sich selbst zusammenziehende Natur der Dinge; es gehört an sich zum Begriff des Individuums, dass es der Theilbarkeit widerstrebt, nicht blos durch Verneinung entsteht, sondern in sich selbst den Grund der Bejahung hat [1]). In diesem an das Gegebene sich haltenden Realismus liegt so oft der Grund seines Widerspruchs gegen Thomas, wie namentlich wenn er einen empirischen Ursprung der Erkenntniss der Engel behauptet, weil das Einzelne im Allgemeinen nicht so enthalten sei, dass es als Einzelnes aus ihm erkannt werden könne, ein Wissen des Künftigen nicht zugibt, wenn es Gott nur als ein ewig Gegenwärtiges anschaut, weil er es so nicht nach seiner zeitlichen empirischen Wirklichkeit weiss, und Christus vor allem auch die intuitive Erkenntniss zugeschrieben wissen will, weil diese durch keine andere ersetzt werden kann und Christus ohne sie die concrete Wirklichkeit des menschlichen Bewusstseins gar nicht gehabt hätte [2]). Wie alles diess von einer Richtung

1) Vgl. meine Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 452 f. Ritter Geschichte der Philos. 8. S. 433.

2) Vgl. die Lehre von der Dreieinigk. 2. S. 761. 847. 915 f. Eben diese den Duns Scotus wesentlich von Thomas unterscheidende Eigenthümlichkeit drückt sich bei ihm auch darin aus, dass bei keinem Scholastiker in so specifischem Sinne, wie bei ihm, von einer Entität, Quidität und

zeugt, deren Bestreben es ist, von der scholastischen Transcendenz zu der realen Wirklichkeit, zu den Thatsachen des unmittelbaren Bewusstseins, zu welchen auch die Idee der Freiheit gehört, zurückzulenken, so ist dagegen die schwache Seite des Systems des Duns Scotus, dass ihm die Freiheit des göttlichen Willens nur die absolute Willkür und Zufälligkeit ist. Je grössere Bedeutung der Begriff des Willkürlichen bei Duns Scotus erhielt, um so mehr verlor dadurch die Consequenz des scholastischen Denkens ihren eigentlichen Nerv. Es ist überhaupt bemerkenswerth, wie der Scholastik das Bewusstsein der objectiven Nothwendigkeit, deren Charakter ihre dialektischen Beweise an sich tragen sollen, in der Zeit nach Anselm mehr und mehr entschwand, indem man über das als nothwendig Erwiesene immer wieder einen Begriff der göttlichen Allmacht stellte, durch welchen an die Stelle des Nothwendigen etwas blos Willkürliches gesetzt wird. Was nützen alle logischen Deductionen, dass etwas so und nicht anders habe geschehen müssen, wenn Gott doch vermöge seiner Allmacht thun kann, was er will? Es ist im Grunde nur die Steigerung des Misstrauens, das

Häcceität die Rede ist. Statt die Dinge in ihrem von oben herab determinirten und transcendenten Sein ihrem eigentlichen Wesen zu entrücken und es in das Allgemeine zerfliessen zu lassen, hält sie Duns Scotus bei demjenigen fest, was sie für sich sind, in ihrer Singularität, als dieses bestimmte Sein, das sich nicht weiter erklären lässt, aber bei allem, was ist und für sich existirt, der innerste Grund seines Daseins ist. Die Häcceität ist der Terminus, über welchen das Denken nicht hinausgehen kann, welches das *ens* nur als *hoc ens* in dieser seiner Unmittelbarkeit oder als das schlechthin gegebene zu nehmen hat. *Singularitatis ratio frustra quaeritur.* Mit dieser Bedeutung der Häcceität hängt bei Duns Scotus der Nachdruck zusammen, mit welchem er sich auf den Standpunkt des unmittelbaren Selbstbewusstseins stellt. Während nach Thomas die im Bewusstsein sich aussprechende Selbstbestimmung nur illusorisch sein kann, ist dagegen für Duns Scotus die Aussage des Selbstbewusstseins das Allergewisseste, das es für den Menschen gebe; was Cartesius vom Denken sagte, sagte schon Duns Scotus vom Wollen. Er sagt de rerum principio qu. 15, 16: *Anima humana cognoscit se esse ac corpori inesse per actus suos intrinsecos et extrinsecos, citra omnem speciem unico mentis experimento. Dum enim volo, sensus ille mentis interior certissime cognoscit atque experitur, me velle. Nec anima in praesenti vita assequi potest tantam certitudinem de aliquo, quantam habet de actibus suis intrinsecis; scit enim se velle certissime, dum vult, et quia per experimentum horum actuum scit se esse, ideo etc.* Vgl. Werner a. a. O. 3. S. 96.

sich der Scholastik selbst gegen die Consequenz ihres Denkens aufdrang, wenn Duns Scotus im allgemeinsten Sinne behauptete, dass es für Gott überhaupt nichts an sich Nothwendiges gebe. Die Nothwendigkeit einer objectiven Vermittlung, wie sie die Idee des anselm'schen Satisfactionsdogma ist, lag dem Duns Scotus so sehr ausserhalb aller Kategorien seines Denkens, dass er nicht einmal einen Gottmenschen als Erlöser für nothwendig hielt und der Meinung war, auch ein blosser Mensch hätte für alle genugthun können [1]. Es kommt ja nicht darauf an, was etwas an sich ist, sondern nur wofür es Gott hält, und in welcher Qualität er es annimmt. Wozu braucht das Verdienst Christi objectiv ein unendliches zu sein, wenn es nur von dem Willen Gottes abhieng, wofür er es gelten lassen wollte? Auch das Gute ist ja gut, nicht weil es an sich gut ist, sondern nur weil es Gott will. Aus demselben Gesichtspunkt muss auch die Lehre des Duns Scotus über die Gnade aufgefasst werden. Auch die Gnade ist keine objective Realität, keine reale Wirkung Gottes, durch welche im Menschen das erst hervorgebracht wird, was von ihm belohnt zu werden verdient, auch sie beruht nur auf dem Begriff einer *divina acceptatio*. Die Gnade besteht, wie Duns Scotus sagt, wesentlich *in essendo propter quod actus acceptetur,* darin, dass etwas da ist, was als gottgefälliger Act angesehen wird; so betrachtet erscheint eine Handlung als Wirkung der Gnade, wobei von selbst in die Augen fällt, wie sich die Acceptation zur Idee der Freiheit verhält. Das Innere eines Willensacts kann nur Sache des freien Willens sein, die wirkende Ursache, das bewegende Princip, das eigentliche Subjekt der Handlung ist der Wille; was durch die Gnade hinzukommt, ist blos eine äussere Beziehung, indem der Willensact in das Verhältniss zu Gott gesetzt wird, dass ihn Gott acceptirt oder für einen gottgefälligen erklärt. Auch in dieser Beziehung kommt es demnach nicht darauf an, wie etwas an sich und objectiv ist, sondern nur, wofür man es hält, wofür es genommen wird, was es für das Bewusstsein des Subjekts ist, und wenn auch das Subjekt, um dessen subjektive Ansicht und Willensbestimmung es sich handelt, Gott ist, für welches als das absolute Subjekt nichts blos subjektiv sein kann, so ist doch schon von Duns Scotus der Anfang gemacht, die Subjektivität der Vor-

---

1) Vgl. meine Gesch. der Lehre von der Versöhnung. S. 256 f.

stellung von der Objektivität der Sache so zu unterscheiden, dass man begreift, wie dieser Gegensatz der allgemeine, die Richtung der Zeit bestimmende Gedanke werden konnte.

In die compacte Einheit, die das Wesen der Scholastik auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung ausmacht, kam zuerst durch Duns Scotus ein Riss, der immer tiefer eindrang und zuletzt die völlige Auflösung der Scholastik herbeiführte. Die Objektivität der scholastischen Weltanschauung beruhte auf der Voraussetzung, dass, was der erkennende Verstand mit seinen *rationes* sich nicht anders denken kann, auch in der Wirklichkeit nicht anders sein könne. Da das eigentliche Objekt des Denkens die allgemeinen Begriffe sind, ohne deren Realität das Denken keinen realen Inhalt hätte, so bestand ebendarin der scholastische Realismus. So gewiss die allgemeinen Begriffe objektive Realität haben, so gewiss muss auch alles, was aus ihnen abgeleitet wird, objektiv wahr sein. Wie diess die Einheit des Denkens und Seins war, so war auch zwischen dem Glauben und Wissen kein Zwiespalt. Die *fides quaerens intellectum* vollzog die Einheit des Glaubens und Wissens, indem es dem scholastischen Verstand nie an *rationes* fehlte, um den als absolute Wahrheit geltenden Inhalt des Glaubens der denkenden Vernunft so begreiflich zu machen, dass der *intellectus* der *fides* sich unterordnete. Es gab daher für die Scholastik keine doppelte Wahrheit, sondern nur Eine, indem als Grundsatz galt, dass für die denkende Vernunft oder die Philosophie nichts wahr sein könne, was es nicht auch für die Theologie sei. Diese Einheit des scholastischen Bewusstseins wurde zuerst durch Duns Scotus dadurch getrübt, dass er den ganzen Standpunkt der Betrachtung verrückte. Indem er, um den Willen in seiner reinen Eigenthümlichkeit als ein vom Verstand unabhängiges Princip aufzufassen, das Wollen über das Erkennen setzte, und auf so vielen Punkten des Systems für eine willkürliche, schlechthin positive Willensbestimmung Gottes erklärte, was nach der bisherigen Ansicht in der objektiven Realität der Sache selbst gegründet zu sein schien, trennte er nicht nur den Willen vom Verstand, das Praktische vom Speculativen, den Glauben vom Wissen, die Theologie von der Philosophie, sondern leitete auch schon den Uebergang auf einen Standpunkt ein, auf welchem die Objektivität des Seins von der Subjektivität des denkenden und vorstellenden Bewusstseins sich ablöste.

Der auf diese Weise von **Duns Scotus** ausgehende Umschwung des Zeitbewusstseins lässt sich zunächst an **Durandus de S. Porciano** und **Wilhelm Occam** weiter verfolgen.

Durandus gehörte zwar als Dominicaner der thomistischen Schule an, er trat aber in allen die Theologie überhaupt betreffenden Fragen, deren Beantwortung seit **Thomas** als Einleitung den dogmatischen Systemen vorangestellt wurde, so entschieden auf die Seite des **Duns Scotus**, dass schon daraus die Bedeutung zu ersehen ist, die diese neue Richtung gewann [1]. Das Interesse, das die Scholastik getrieben hatte, nach der Einheit des Wissens und Glaubens zu fragen, fiel jetzt so wenig noch auf die Seite des Wissens, dass vielmehr alles, was Objekt des Wissens sein konnte, zum Glauben gerechnet wurde. **Durandus** konnte die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei [2], in dem dreifachen Sinn, in welchem er den Begriff der Theologie nahm, nur verneinend beantworten. Versteht man unter der Theologie den *habitus*, durch welchen die in der Schrift enthaltene Lehre in der Weise, wie sie in ihr enthalten ist, erkannt wird, so ist zwischen Theologie und Glauben kein Unterschied, da die Zustimmung zu einer Lehre, die auf göttlicher Auctorität beruht, nur Sache des Glaubens ist. Ist ferner die Theologie der *habitus*, durch welchen der Glaube und die Schriftlehre vertheidigt und erklärt werden, so haben zwar Glaube und Theologie denselben Inhalt, und der Unterschied ist nur, dass der Glaube sich allein der Auctorität, die Theologie sich der Vernunft bedient; es fragt sich aber sodann, ob dasselbe zugleich Objekt des Glaubens und Wissens sein könne. Auch diese Frage wird verneint, weil in der Theologie nichts an sich gewiss ist. Es ist z. B. nicht an sich gewiss, dass durch die Wunder Christi seine Person beglaubigt werden sollte. Die Apostel haben durch das, was sie von Christus hörten und ihn thun sahen, kein eigentliches Wissen davon erhalten, dass er Gott ist. Es ist auch diess nur Sache des Glaubens. Versteht man drittens unter der Theologie den *habitus* dessen, was aus Glaubensartikeln so deducirt wird, wie man Folgerungen aus Principien zieht, so ist die Theologie auch in diesem Sinn keine wahre und eigentliche Wissenschaft,

1) Man vgl. seinen Commentar über die Sentenzen in der Ausg. Lugd. 1563.

2) Prologi qu. 1.

weil der demonstrative Syllogismus, der allein ein eigentliches Wissen bewirkt, von nothwendigen und an sich gewissen Sätzen ausgeht; diess findet aber bei reinen Glaubensartikeln, wie die Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung sind, nicht statt, sie beruhen nur auf der Auctorität der Schrift und dem Glauben, dass sie von Gott inspirirt ist. Durandus untersucht sodann weiter die Frage, ob nicht dem Menschen als Wanderer auf ausserordentliche Weise ein Wissen von Glaubensartikeln, eine vollkommene und absolut gewisse Erkenntniss Gottes, als des dreieinigen, mitgetheilt werden könne, die nicht intuitiv, sondern abstractiv wäre. Es erscheint aber diess unmöglich, da die abstracte Erkenntniss nur aus der intuitiven abstrahirt werden kann, eine solche intuitive Erkenntniss Gottes aber, wie sie die Seligen haben, der Mensch, solange er Wanderer ist, nicht haben kann. Dieselbe Richtung, vermöge welcher das Wesen der Theologie vorzugsweise nicht in das Wissen, sondern den Glauben, nicht in das Speculative, sondern das Praktische gesetzt wurde, tritt besonders bei der Frage über das Subjekt oder vielmehr das Objekt der Theologie hervor. Das Objekt ist der *actus meritorius*, das auf die Seligkeit abzweckende Handeln des Menschen. Ebendiess ist der Hauptinhalt der Schrift, alles bezieht sich in ihr darauf, dass der Mensch durch verdienstliche Werke sich die Seligkeit erwirbt. Daher gibt sie theils Vorschriften für das rechtschaffene Handeln, theils Beispiele desselben, theils heilsame Ermahnungen, theils stellt sie Belohnungen und Strafen auf. Auch was die Schrift über Sachen des Glaubens enthält in Betreff Gottes an sich und des menschgewordenen Sohnes, hat die gleiche Beziehung auf das *opus meritorium*. Die Hauptsache ist nicht, dass wir durch den Glauben eine Erkenntniss von Dingen gewinnen, die an sich keiner Evidenz fähig sind, und von deren Wahrheit wir uns nicht überzeugen können, sondern sie sollen für uns nur ein Gegenstand des Glaubens sein, damit sie geglaubt werden, weil der Glaube an sich etwas Verdienstliches ist. Diess ist bei allem, was sich auf den fleischgewordenen Christus und sein Verdienst bezieht, von selbst klar; nicht ebenso klar ist, welche Beziehung der Artikel von der Trinität auf das *opus meritorium* habe, und doch hat auch er eine solche, und zwar ist, je schwieriger das Objekt ist, der Glaube als solcher nur um so verdienstlicher. Der Hauptgesichtspunkt, aus welchem

die heil. Schrift zu betrachten ist, bleibt daher das werkthätige Handeln, durch welches die übernatürliche Seligkeit erworben wird [1]. Aus allem Bisherigen ergibt sich, dass die Theologie wesentlich praktisch ist, da alles, auch das Speculative in ihr, sofern es nur auf den letzten Endzweck bezogen werden kann, ein praktisches Interesse hat [2].

In diesem Hauptsatze besteht, wenn wir den Standpunkt des Duns Scotus und Durandus mit dem des Thomas von Aquino vergleichen, die wesentliche Differenz zwischen beiden. Wenn auch schon Thomas, wie Durandus, ausdrücklich erklärte, die Theologie unterscheide sich von allen andern Wissenschaften wesentlich dadurch, dass sie auf der in der Schrift enthaltenen göttlichen Offenbarung, somit auf Auctorität beruhe, und alle ihre Sätze in letzter principieller Beziehung nicht Sache des Wissens, sondern des Glaubens seien, so gab er doch auf die Hauptfrage, ob die Theologie speculativ oder praktisch sei, eine ganz andere Antwort. Auch er konnte zwar nicht verkennen, dass die Theologie auch eine praktische Seite habe, aber das Praktische hatte für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung. Die Theologie ist nicht sowohl praktisch als speculativ, weil sie es principiell nicht mit den menschlichen Handlungen, sondern mit den göttlichen Dingen zu thun hat, und die menschlichen Handlungen nur aus dem Gesichtspunkt betrachtet, dass sie dazu bestimmt sind, den Menschen zur vollkommenen Erkenntniss Gottes zu führen [3]. Das Objekt der

---

1) A. a. O. qu. 5. de subjecto theologiae: *Sicut nauta considerat astra et motum astrorum non secundum se et absolute, sed prout sunt regula navigandi ad determinatum portum, ut patet de stella, quae dicitur nautica et consimilibus, secundum quorum situm navigatio est tuta vel periculosa, sic fides et sacra scriptura considerat de Deo incarnato passo, et sic de aliis non secundum se et absolute, sed inquantum sunt quaedam adjuvantia, juvantia ac dirigentia nos ad navigandum per mare hujus seculi usque ad portum salutis. Et ideo, sicut in arte navigativa astra et motus astrorum non sunt subjectum sed navigatio, sic in fide absolute sumta, seu in theologia prout nunc sumitur, Deus sub quacunque ratione sumtus, non est subjectum, sed opus meritorium.*

2) A. a. O. qu. 6: *Licet fides articulorum sit habitus speculativus, tamen theologia, quae articulos fidei applicat ad opus meritorium, est practica.*

3) Summa theol. P. 1. qu. 1. art. 4: *Magis est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de*

Theologie ist daher nach Thomas schlechthin Gott, weil die Theologie alles, wovon sie handelt, nur unter den Gesichtspunkt der Idee Gottes stellen kann, sofern es entweder Gott selbst ist, oder eine Beziehung auf Gott als Princip und Endzweck hat. Sie betrachtet die Menschen nicht praktisch als handelnde Subjekte, sondern speculativ als Objekte der göttlichen Thätigkeit [1]. Und da die Principien der Theologie Glaubensartikel seien, in welchen das Objekt des Glaubens Gott ist, so erhelle auch daraus, dass das Objekt der Theologie nicht anders bestimmt werden könne. Wenn nun im Gegensatz gegen diese Bestimmung des Begriffs der Theologie Durandus das Objekt derselben nicht in Gott, sondern in den *actus meritorius*, das menschliche Handeln in seiner Beziehung auf die Seligkeit, als den Endzweck des Menschen, gesetzt wissen wollte, so ist hieraus deutlich zu sehen, wie der ganze Standpunkt der Betrachtung der gerade umgekehrte ist. Nicht von der Idee Gottes, sondern der Idee des Menschen aus muss der ganze Inhalt der Theologie aufgefasst werden, ebendesswegen ist das, um was es sich in der Theologie handelt, nicht das Wissen, sondern das Thun. Ist das Objekt der Theologie Gott, so kann ihre Aufgabe nur sein, das Wesen Gottes für das Bewusstsein des Menschen, sein Wissen und Erkennen aufzuschliessen, und der Mensch verhält sich zu Gott nur so, wie er im Erkennen durch das Objekt seines Erkennens bestimmt wird; ist aber der Mensch der Hauptbegriff, so kann er auch nur in der Eigenthümlichkeit seines Fürsichseins, als freies selbstthätiges Subjekt aufgefasst werden, und die Hauptfrage kann daher nur sein, was er selbst zu thun hat, um den Endzweck, für welchen er bestimmt ist, zu erreichen. So wichtig auch das ist, was er durch die Offenbarung von Gott weiss, so ist diess doch nur ein Mittel für den praktischen Zweck. Ist diess der Hauptgesichtspunkt, so war er nur dadurch möglich, dass das ursprüngliche Wissensinteresse der Scholastik nicht mehr dasselbe war; in demselben Verhältniss, in welchem das Wissen gegen das Thun zurücktrat, musste es auch gegen den Glauben zurückstehen,

---

quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

1) A. a. O. *Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum — sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera.*

und statt des Bestrebens, den Glauben mit dem Wissen auszugleichen, war es jetzt vielmehr absichtlich darum zu thun, den Glauben in seinem specifischen Unterschied vom Wissen aufzufassen, und die Theologie auf das Princip der Auctorität zu gründen. Obgleich diess auch schon von Thomas anerkannt worden war, so hatte doch sein System eine so überwiegend speculative Tendenz, dass es in der metaphysischen Idee Gottes, als des absoluten Seins, sich zu einer Weltanschauung gestaltete, deren Consequenz in so mancher Beziehung mit der kirchlichen Lehre in einen unvermeidlichen Conflict kommen musste. Alles diess musste von selbst auf einem Standpunkt hinwegfallen, auf welchem das Interesse des Wissens dem des Glaubens untergeordnet und die ganze Aufgabe der Theologie als eine wesentlich praktische bestimmt war. Nur war auf der andern Seite dieser Umschwung der allgemeinen Ansicht für die Scholastik im Ganzen keineswegs so durchgreifend, wie man nach seiner principiellen Bedeutung erwarten sollte. Wie wäre sonst der formelle Charakter des scholastischen Systems auch jetzt noch derselbe gewesen, wie bisher, wie hätte die Scholastik noch immer in die zwingende Macht ihrer Syllogismen so grosses Vertrauen setzen und in derselben Methode des dialektischen Distinguirens und Demonstrirens fortfahren können, wenn sie des praktischen Zwecks, für welchen alles diess geschehen sollte, sich klarer und bestimmter bewusst gewesen wäre? [1]) Indem so die Form und Methode der scholastischen Systeme mit der Idee, die ihnen zu Grunde lag, nicht mehr zusammenstimmte, können wir auch hierin nur ein neues Symptom des Auflösungsprocesses sehen, in welchem die Scholastik begriffen war. Alles, was diese Systeme noch Scholastisches an sich hatten, wurde zu einem rein äusserlichen Formalismus, da es für den praktischen Zweck, welchem es der Idee nach dienen sollte, im Grunde völlig gleichgültig war.

Wie auf diese Weise das Band, das die Scholastik zwischen

---

1) Vgl. Durandus Prol. qu. 1: *Syllogismus demonstrativus, qui facit solus proprie scire, procedit ex propositionibus necessariis et per se notis vel reducibilibus ad aliqua per se nota, sed nulla ratio procedens ex articulis, qui merae sunt fidei, est hujusmodi, ergo nulla talis ratio facit proprie scire.* Und doch bediente man sich, wie wenn es um ein solches Wissen zu thun wäre, fort und fort derselben scholastischen Methode, die auch schon mit dem Commentiren der Sentenzen eng zusammenhieng.

dem Glauben und Wissen zu knüpfen suchte, sich so auflöste, dass die Scholastik selbst den Gedanken an die Lösbarkeit ihrer ursprünglichen Aufgabe aufgegeben zu haben scheint, so sehen wir in Durandus auch schon die Einheit auseinanderfallen, welche der scholastische Realismus zwischen Sein und Erkennen voraussetzte. Durandus war noch kein erklärter Nominalist, aber die Prämissen der nominalistischen Denkweise finden sich schon bei ihm. Er läugnete nicht nur alles apriorische Erkennen und die Realität der allgemeinen Begriffe, indem er alles, was sie Wahres enthalten, nur für eine Abstraction des Verstandes aus den in der sinnlichen Anschauung gegebenen einzelnen Dingen hielt, sondern stellte auch die Uebereinstimmung des Verstandes mit der Sache in Frage. Ein adäquates Verhältniss, eine Conformität zwischen beiden schien ihm schon desswegen nicht möglich, weil zwischen der Vorstellung des Verstandes und dem Gegenstand, auf welchen sie sich beziehen soll, keine Aehnlichkeit stattfinde. Er nahm zwischen dem Erkennen und dem Erkannten nur eine gewisse Proportion an, die er nicht weiter zu erklären wusste [1]. Diess ist schon der Punkt, von welchem aus Wilhelm Occam, der eigentliche Erneuerer des Nominalismus, dieselbe Richtung weiter verfolgte. Sein Hauptargument gegen die Realität der allgemeinen Begriffe war, dass sie die Natur der einzelnen Dinge nicht erklären und ausdrücken, weil ein Ding durch etwas, das kein Ding ist, ein Reales durch ein Nichtreales nicht ausgedrückt werden könne. Wenn ausser der Seele nur Substanzen seien, der Gedanke aber nur ein Accidens in der Seele sei, die Dinge ausser der Seele etwas Einfaches und Einzelnes, jeder Gedanke aber aus Subjekt und Prädikat zusammengesetzt, so erhelle hieraus nur die Unmöglichkeit, dass Denken und Sein zur Einheit zusammengehen. Die allgemeinen Begriffe waren ihm nur Fictionen oder Abstractionen und verworrene Vorstellungen, deren Beziehung zu den Dingen ausser der Seele er durch gewisse theils natürliche theils willkürliche Zeichen vermittelt werden liess. Je weniger er seine dem Realismus entgegengesetzte Erkenntnisstheorie auf einen klaren Begriff zu

1) Vgl. zu Sent. II. dist. 19. qu. 5: *Omne, quod est subjective in intellectu, est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel si accidens est, accidens corporeum. Inter haec non potest esse similitudo vel conformitas in essendo, cum sint diversorum generum.*

bringen vermochte, um so gewisser stand ihm als Resultat aller seiner Argumentationen das Eine fest, dass nicht blos die allgemeinen Begriffe, sondern alle Begriffe keine objective Wahrheit haben, überhaupt zwischen Denken und Sein eine unübersteigliche Kluft liege [1].

In demselben Verhältniss, in welchem die scotistische Schule zu ihrer Bedeutung gelangte, gewann auch die mit ihr in so engem Zusammenhang stehende nominalistische Denkweise einen allgemeineren Einfluss. Es standen nicht nur Thomisten und Scotisten, sondern auch Realisten und Nominalisten einander gegenüber, und die Letztern hatten gegen das Ende der scholastischen Periode das entschiedene Uebergewicht. So war bei derselben Frage, bei welcher einst Anselm gegen Roscellin die ersten Zweifel an der Realität des Denkens mit so kühnem Selbstvertrauen niedergeschlagen hatte, der scholastische Verstand, nachdem er mehrere Jahrhunderte an der Lösung seiner Aufgabe gearbeitet hatte, an sich selbst irre geworden; er wusste nicht, welchen realen Inhalt seine Gedanken und Vorstellungen haben, ob sie nicht etwas blos Subjektives seien, welchem ausserhalb des vorstellenden Bewusstseins nichts objektiv Seiendes entspreche. Wie wenn die Scholastik ihr eigenes Gewebe wieder auflösen müsste, gieng sie nicht nur von der erstrebten Identität des Wissens und Glaubens auf den Standpunkt des Glaubens zurück, sondern zog sich auch aus der Objektivität ihrer realen Welt, in welcher sie mit ihrem transcendenten Dogmatismus so feste Positionen genommen hatte, in die Sphäre des vorstellenden Bewusstseins zurück, in welchem sie zu allem, was ausserhalb desselben war, sich nur skeptisch und kritisch verhalten konnte. Wie sehr der Scholastik selbst zuletzt das Vertrauen zu ihrer schöpferischen Kraft entschwand, lässt sich an einem sehr einfachen Beispiel nachweisen. Der Hebel ihrer Bewegung, das Princip, auf welchem die Wahrheit ihrer Demonstrationen, das ganze System ihres Wissens beruhte, war der Syllogismus. Durch die Nothwendigkeit der logischen Consequenz, mit welcher sie von dem Einen auf das Andere, von der Wirkung auf die Ursache schloss, schwang sie sich aus der sinnlichen Welt in die übersinn-

---

1) Vgl. Ritter, Gesch. der Philos. 8. S. 582 f. Schwab a. a. O. S. 280 f. meine Gesch. der Lehre von der Dreieinigk. 2. S. 867 f.

liche, und die Grundlage ihres ganzen Gebäudes waren daher ihre Argumente für das Dasein Gottes. Ihre Beweiskraft hatten aber diese Argumente nur solange die Voraussetzung feststand, dass es keine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, kein *procedere in infinitum* gebe. Der Nerv der scholastischen Methode war daher mit Einem Male zerschnitten, als auch dieses Axiom bezweifelt wurde, und es ist gleichfalls sehr bezeichnend für Occam, dass er einer der ersten war, welchem ein unendlicher Fortgang in der Reihe gleichartiger Ursachen keineswegs als unmöglich erschien [1]. Wie misstrauisch musste man gegen die Beweiskraft der syllogistischen Argumente werden, wenn sie gerade bei dem Hauptproblem sich so unzureichend zeigten, um zu dem Punkt zu gelangen, wo die Subjektivität des Denkens mit der Objektivität des realen Seins sich zusammenschliessen sollte. Die natürliche Folge aber, welche alle diese den Verfall und die allmählige Auflösung der Scholastik bewirkenden Momente hatten, war die steigende Auctorität des Glaubens. Die Bedeutung des Auctoritätsprincips hatte die Scholastik nie verkannt, je mehr ihr aber im Wissen und Denken die objektive Realität entschwand, um so mehr konnte sie zuletzt den Haltpunkt des Bewusstseins nur noch im Glauben haben, und je weniger man jetzt noch, nachdem man sich solange vergeblich abgemüht hatte, dem Glauben eine von ihm verschiedene Stütze zu geben, das ursprüngliche Wissensinteresse haben konnte, um so mehr galt nun der Glaube in der äusserlichsten Weise und selbst im Widerspruch mit den Aussagen des denkenden Bewusstseins als die unumstössliche absolute Auctorität. Dieser Zusammenhang fällt von selbst in die Augen, wenn man sieht, wie gerade Durandus und Occam, sosehr sie sich sonst durch ihre Freisinnigkeit auszeichneten, sich zum unbedingtesten Glauben an die Auctorität der römischen Kirche bekannten, und es geradezu als einen sich von selbst verstehenden Grundsatz aussprachen, dass in die Auctorität dieser Kirche sich jede Vernunft gefangen geben müsse [2]. Da man auch jetzt von

1) Centiloquium theol. conclusio 1: *non est impossibile, sed potius necessarium in moventibus ponere processum in infinitum.* Um das Dasein Gottes zu beweisen, hatte noch Durandus das Gegentheil behauptet. Köhler a. a. O. S. 153 f.

2) Durandus sagt in der Vorrede zum Prolog der Sent.: *Quia interpretatio dubiorum sacrae scripturae ad sanctam ecclesiam Romanam et ca-*

der alten scholastischen Methode des unendlichen Fragens und Unterscheidens nicht lassen konnte, so trat auch in dieser Beziehung, nachdem der Ernst der Sache entschwunden war, ein rein äusserliches Verhalten ein, das seine Spitze in so vielen Fragen hat, die so höchst müssiger und paradoxer Art waren, dass man in ihnen, wenn sie auch nicht so gemeint waren, doch nur eine Selbstparodie der Scholastik sehen kann. So hatte zwar auch schon Thomas von Aquino [1]) die Frage aufgeworfen, ob die menschliche Natur für den Sohn Gottes annehmbarer gewesen sei, als eine andere, und sich für die Bejahung entschieden, weil der irrationalen Creatur die *congruitas* an sich, der Natur der Engel die *congruitas* der Nothwendigkeit fehle, auch Durandus hatte sie noch durch die Unterscheidung der *potentia absoluta* und *ordinata* in demselben Sinne beantwortet [2]): in welchem andern Sinne nahm dagegen Occam die Frage! [3])

---

tholicam pertinet, omnia opera nostra ejus correctioni totaliter supponimus. Vgl. Occam zu Sent. I. dist. 2. qu. 1: *propter (ecclesiae) auctoritatem debet omnis ratio captivari* und in dem Prolog zu dem Tract. de sacr. altaris: *quidquid Romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo.* Auch hierin folgten sie dem Duns Scotus, der einen Lehrsatz, wie den von dem *character*, welchen die Sakramente der Taufe, Confirmation und Priesterweihe imponiren sollten, auch nur wegen der Auctorität der römischen Kirche gelten lassen wollte.

1) Summa theol. P. III. qu. 4. art. 1.

2) Zu Sent. III. dist. 2. qu. 1.

3) Gott hätte auch die Natur eines Steins, eines Holzes, eines Esels annehmen können. Centiloquium theol. conclusio 6. Schon aus dem Titel dieser hundert Conclusionen ist zu sehen, in welchem inhaltsleeren Formalismus sich diese Scholastik bewegte, und wie sehr sie sich in der spielenden Kunst gefiel, dialektische Paradoxa aufzustellen. Vgl. Schwab, Joh. Gerson S. 288. Uebrigens hatte auch schon Duns Scotus behauptet, dass der Logos nicht blos die menschliche Natur, sondern jede andere annehmen, auch mit einem Stein sich hypostatisch uniren könne. Vgl. Werner, der h. Thomas 3. S. 43. 87. Ueber Occam's Nominalismus und seinen die Nothwendigkeit eines übernatürlichen habitus läugnenden Pelagianismus und Indifferentismus ebendas. S. 280 f. Einer der auffallendsten Sätze ist in dem Comm. über die Sent. Lib. 3. qu. 8: *Non est impossibile, quod Deus ordinet, quod qui vivit secundum dictamen rectae rationis, sic quod non credat aliquid nisi illud sit sibi naturali ratione conclusum tanquam credendum, sit dignus vita aeterna.* Wie ist diess möglich, wenn es thatsächlich eine übernatürliche Offenbarung gibt? Kann man ohne sie selig werden, so ist zwischen dem

Um den Gang, welchen die Scholastik in der Periode ihrer allmähligen Auflösung nahm, noch concreter kennen zu lernen, eignet sich keine andere Lehre besser, als die überhaupt von den Scholastikern mit so grosser Vorliebe behandelte Lehre von den Sakramenten und insbesondere die Lehre von der Transsubstantiation. Die Veränderung bestand, wie sich auch daraus ergibt, hauptsächlich darin, dass an die Stelle der objektiven Realität, wie sie zum Charakter der ältern Scholastik gehörte, und einer in der Natur der Sache selbst begründeten innern Nothwendigkeit, etwas blos Aeusserliches, Zufälliges und Willkürliches, in die Sphäre der blossen Vorstellung Fallendes trat, dass die Scholastik selbst kein Interesse hatte, die objektive Wahrheit der kirchlichen Lehre als eine sich von selbst verstehende Sache darzuthun, sondern ihren Scharfsinn lieber nur darauf verwandte, zu zeigen, dass auch eine andere Vorstellung als die kirchliche denkbar, wenn auch aus Rücksicht auf die Kirche nicht ebenso annehmbar sei.

Im Sinne des scholastischen Realismus hatte Thomas behauptet [1], dass die Sakramente, sofern sie die instrumentale Ursache der Gnade sind, eine gewisse *virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum* haben. Das Sakrament sollte dadurch in eine innere reale Beziehung zu der Wirkung, deren Ursache es ist, gesetzt werden, es sollte die Gnade nicht blos *per quandam concomitantiam* bewirken, so dass die die sakramentliche Wirkung hervorbringende göttliche Kraft dem Sakrament nur assistirt. Wenn auch ein Körper keine geistige Kraft habe, so hindere doch nichts, anzunehmen, dass eine solche Kraft instrumentaliter in einem Körper sei, sofern ein Körper von einer geistigen Substanz bewegt werden kann, um eine geistige Wirkung hervorzubringen. Nach Duns Scotus dagegen steht das Sakrament

Glaubigen und Unglaubigen kein Unterschied. Ebenso unklar ist, wie mit seiner Devotion gegen die römische Kirche der Schriftgrundsatz sich verträgt: *Omnes veritates, quae nec in biblia sunt insertae, nec ex contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, licet in scripturis Sanctorum et in definitionibus sanctorum Pontificum asserantur, et etiam ab omnibus fidelibus teneantur, non sunt catholicae reputandae, nec est necessarium ad salutem eis per fidem firmiter adhaerere, vel propter eas rationem vel intellectum humanum captivare.* (In dem Dialogus bei Goldast Monarch. 2. S. 410.) Kann das Eine so ernstlich gemeint sein als das Andere?

1) Summa theol. P. III. dist. 62. art. 4.

als instrumentale Ursache der Gnade in einer blos äussern Beziehung zu seiner Wirkung; es beruht nur auf einer Anordnung Gottes, dass er einem solchen Zeichen, wenn es seiner Einsetzung gemäss gebraucht wird, so assistirt, dass in dem Empfangenden eine Gnade bewirkt wird, die ohne das Sacrament nicht stattfände. Duns Scotus nennt diese Anordnung auch einen von Gott mit der Kirche eingegangenen Pact [1]. Es ist hier demnach keine innere reale Nothwendigkeit, vermöge welcher die Wirkung der Gnade durch bestimmte körperliche Dinge, die zum Wesen des Sacraments gehören, vermittelt werden muss, das eine ist mit dem andern nur zufällig verknüpft und es hängt auch diess in letzter Beziehung nur von einer willkürlichen Bestimmung Gottes ab. Wie auf diese Weise an die Stelle des innern Zusammenhangs zwischen dem Zeichen und der Sache ein blos äusserer trat, so dachte man sich auch auf der Seite des empfangenden Subjects die Wirksamkeit der Sacramente nicht innerlich vermittelt. Nicht nur wurde der zuerst von Duns Scotus dogmatisch fixirte Begriff des *opus operatum* so bestimmt [2]: weil die Sacramente die Gnade *ex virtute operis operati* ertheilen, so werde dabei keine gute innere Bewegung, welche die Gnade erst verdienen müsste, erfordert, es genüge vielmehr, dass der Empfangende nur nicht gerade einen Riegel vor-

---

1) Zu Sent. IV. dist. 1. qu. 5.: *Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam, per quam necessario causaret terminum vel aliquam dispositionem praeviam, sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum. Statuit enim, quod adhibito tali signo secundum modum et formam suae institutionis infallibiliter vult assistere suo signo, producendo gratiam, si non ponatur obex in suscipiente sacramentum, quam gratiam alias non produceret, si sacramentum illud non exhiberetur. Et ista ordinatio sive institutio divina vocatur pactum Dei initum cum ecclesia.* Auch Durandus zu Sent. IV. dist. 1. qu. 4 beantwortet die Frage, ob die Sacramente eine *virtus inhaerens causativa gratiae* haben verneinend. *Quod enim in re spirituali, sicut est anima rationalis cum suis potentiis separabilibus, possit esse aliqua dispositio spiritualis consonum est rationi, sed quod in rebus pure corporalibus, quales sunt res sacramentales, possit esse virtus seu qualitas spiritualis non videtur rationi consonum.* Da es aber doch die instrumentale Ursache ist, so ist zwischen der Ursache und der Wirkung eine blos äusserliche Beziehung.

2) Duns Scotus a. a. O. qu. 6. Vgl. G. Biel Collectoria super Sent. zu Sent. IV. dist. 1. qu. 3.

schiebe — sondern es wurde auch dieses *obicem ponere* selbst in einem so laxen Sinne genommen, dass man es eigentlich nur von dem Hinderniss einer Todsünde verstand.

Ganz besonders war es die Transsubstantiationslehre, an welcher der scholastische Verstand sich fort und fort zerarbeitete. Es war nicht genug, dass der Begriff des Transsubstantiationswunders festgestellt wurde, die Scholastik wollte auch unter Voraussetzung des Wunders die ganze Denkbarkeit der Sache untersuchen, nicht sowohl um den Glauben der Kirche zu rechtfertigen, als vielmehr nur um zu sehen, welche Grenzlinie zwischen dem Denkbaren und Undenkbaren sich ziehen lasse. Diess geschah durch die Frage über die Art und Weise, wie Christus unter dem Sacrament der Eucharistie sei. Es steht fest, dass er ganz unter diesem Sacrament ist, und ganz nicht nur unter jeder der beiden *species* des Sacraments, sondern ganz auch unter jedem Theil der *species*; aber man musste sich dagegen die Einwendung machen, da ein Körper von grösserer Quantität unter dem Maass einer kleinern Quantität nicht ganz enthalten sein kann, und das Maass des consecrirten Brods und Weins viel kleiner ist als das eigene Maass des Leibes Christi, so könne auch der ganze Christus nicht unter dem Sacrament enthalten sein. Diese Einwendung beantwortet Thomas[1] durch eine ähnliche Distinction, wie er in Betreff der *species* zwischen dem *modus existendi ex vi sacramenti* und dem *ex naturali concomitantia* unterscheidet. Da die Accidentien von Brod und Wein bleiben, so erhellt, dass die Dimensionen von Brod und Wein nicht in die Dimensionen des Leibes Christi verwandelt werden, sondern verwandelt wird nur Substanz in Substanz. Wenn also auch die Substanz des Leibes oder Blutes Christi in dem Sacrament *ex vi sacramenti* ist, so gilt diess doch nicht auch von den Dimensionen des Leibs oder Bluts, der Leib Christi ist somit in dem Sacrament *per modum substantiae*, nicht aber *per modum quantitatis*. Da nun die Totalität der Substanz zu einer grössern oder geringern Quantität sich indifferent verhält, so ist die ganze Substanz des Leibs und Bluts Christi in dem Sacrament enthalten[2]. Darin liegt von selbst,

---

1) Summa theol. P. III. dist. 66. art. 1.

2) *Sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine, unde et tota substantia corporis et sanguinis*

dass der Leib Christi im Sacrament nicht räumlich oder *localiter* ist. Die Substanz des Brods war *localiter* da, weil ihr Verhältniss zum Raum durch ihre eigenen Dimensionen vermittelt wurde. Bei dem Leibe Christi treten fremde Dimensionen dazwischen, daher ist für den Leib Christi das, was sein Verhältniss zum Raum vermittelt, nur die Substanz. Um nun aber doch die Eigenschaft der Räumlichkeit oder der dimensiven Quantität von der Substanz des Leibes Christi nicht ganz abzulösen, wird auch hier wieder zwischen dem *modus ex vi sacramenti* und dem *modus ex reali concomitantia* unterschieden. *Ex vi sacramenti* ist die dimensive Quantität des Leibes Christi nicht im Sacrament, denn *ex vi sacramenti* ist im Sacrament nur das, was die *conversio* unmittelbar zu ihrem *terminus* hat. Direct terminirt wird aber die Conversion in der Substanz des Leibes Christi, nicht in ihren Dimensionen, weil ja die dimensive Quantität des Brods bleibt; weil jedoch die Substanz des Leibes Christi von ihrer dimensiven Quantität und den andern Accidenzien nicht *realiter* getrennt werden kann, so ist sie in dem Sacrament *ex vi realis concomitantiae* [1]. Trotz aller dieser Distinctionen ist der Hauptsatz immer derselbe, dass der Leib Christi im Sacrament nicht als dimensive sondern nur als substanzielle Quantität ist. Wie aber diess möglich ist und die räumliche Ausdehnung als ein solches Accidens einer körperlichen Substanz betrachtet werden kann, dass sie auch ohne dasselbe wesentlich ist, was zum Begriff ihres Wesens gehört, ist nicht erklärt, und die ganze scholastische Erörterung des Satzes, dass Christus im Sacra-

---

Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis et vini.

1) A. a. O. art. 4: *Substantia corporis Christi realiter non denudatur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est, quod ex vi realis concomitantiae est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi et omnia accidentia ejus. — Quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum, ut scilicet sit tota in toto et singulae partes in singulis partibus, sed per modum substantiae, cujus natura est tota in toto, et tota in qualibet parte.* Vgl. art. 5: *accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, quae sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens* (kommt einem Ding nur im Verhältniss zu dem es äusserlich Umfassenden zu) *et ideo non oportet, quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.*

ment nicht auf räumliche Weise ist, ist daher nichts anderes als ein anderer Ausdruck für das Wunder, ohne das die Transsubstantiation nicht gedacht werden kann. Ist es nicht geradezu ein Widerspruch, zu sagen, der Leib Christi ist an sich oder innerlich räumlich, aber er ist es nicht in der Wirklichkeit, in der äussern Ausdehnung des Raums — wie wenn es einen Raum geben könnte, der nicht auch ausgedehnt wäre? Oder gehört denn die Ausdehnung nicht so wesentlich zum Begriff des Raums, dass man sich den Raum an sich, oder die im Raume seienden Dinge auch ohne ein räumliches Sein in der Form der Ausdehnung denken kann? Auf eine solche Unterscheidung, wobei das räumliche Sein nicht an sich zum Sein der Dinge, auch der uns nur im Raum erscheinenden körperlichen Substanzen, gehört, oder das *esse per modum substantiae* etwas anderes ist, als das *esse per modum quantitatis (dimensivae)*, das *esse definitive* etwas anderes als das *esse circumscriptive*, drängt auch bei Duns Scotus die ganze Untersuchung dieser Frage hin. Er nimmt die Substanz als Quantität, unterscheidet aber die Quantität an sich von der äusseren Beziehung auf das räumliche Sein. Die Quantität an sich nennt er die *differentia quantitatis*, sofern die Substanz als ein quantitatives Sein in dem Unterschied und Auseinandersein ihrer Theile sich nur auf sich selbst bezieht. Es gibt also eine Differenz, ein Auseinandersein, das noch nicht als räumlich, unter der Form der Ausdehnung des Raums gedacht werden muss. Die äussere Beziehung auf ein bestimmtes Sein im Raum kommt erst hinzu durch den *ordo locati ad locum*, oder den *ordo commensurativus partis locati ad certam partem loci.* In dieser letztern Beziehung soll wieder so unterschieden werden, dass ein Ding zuerst nur als Ganzes in den Raum tritt, ohne dass seine eigenen Theile, der *ordo intrinsecus* des Dinges, mit entsprechenden Theilen des äusseren Raumes zusammenfallen, worauf sodann erst noch das räumliche Sein *modo quantitativo* hinzukommt. Diesen Distinctionen zufolge denkt sich Duns Scotus eine *positio* als möglich, bei welcher ein Ding zwar ein wirkliches *quantum* in sich ist, aber ausserhalb des bestimmten, das All der Dinge umfassenden Raums. Gott könnte einen Körper *extra universum* machen, für welchen es demnach keinen *locus continens* geben würde, *cujus partibus commensurarentur partes locati.* Ebenso lasse sich denken, dass ein Ding als *quantum* mit einem *quantum* im Raum coexistirt, ohne dass diese Coexistenz

auch eine *coextensio partium unius ad partes alterius* wäre; es wäre ein Sein innerhalb des Raumes, bei welchem aber dem mit einem andern im Raum coexistirenden Ding seine räumliche Ausdehnung eine blos innerliche bliebe. In dieser Weise soll der Leib Christi mit den *species* in demselben Raume coexistiren, ohne doch als *quantum* in sich mit den im Raume auseinanderliegenden Theilen der *species* dieselbe räumliche Ausdehnung zu theilen. Worauf anders kommen aber alle diese Distinctionen hinaus, als auf die Forderung, sich ein quantitatives Sein der Dinge ohne die räumliche Ausdehnung zu denken, oder die Voraussetzung, dass das räumliche Sein nicht an sich zum Wesen der uns in der Ausdehnung des Raums erscheinenden Dinge gehört? Wie lässt sich aber dies denken, so lange die objective Realität des Raums vorausgesetzt wird? Ist der Raum die objective Form für alles, was auf quantitative Weise existirt, wie lässt sich denken, dass es einen Körper *extra universum*, ausserhalb der nur im Raum existirenden Welt gibt, wie ist es möglich bei der Vorstellung eines Körpers, der nur als ausgedehnt gedacht werden kann, von dem räumlichen Sein und dem Raum, der nothwendigen Bedingung seiner Existenz, zu abstrahiren? Ist in den Distinctionen der Scholastiker irgend ein haltbarer Gedanke, so liegt er nur darin, wenn nicht blos das quantitative Sein von dem räumlichen, und von dem räumlichen Sein das Ausgedehntsein getrennt, sondern der Raum selbst aus der Objectivität des Seins in die Subjectivität der blossen Vorstellung herübergenommen, oder mit Einem Worte nach Kant'scher Weise das Ding an sich von den Formen seiner Erscheinung unterschieden wird. Gehört der Raum nur zur subjectiven Form der Anschauung, so folgt daraus, dass uns die Dinge im Raum erscheinen, keineswegs, dass das räumliche Sein an sich zum objectiven Wesen der Dinge gehört. Nach dieser Unterscheidung könnte demnach auch von dem Sacrament der Eucharistie gesagt werden, dass es an sich etwas ganz Anderes ist, als es in der sinnlichen Erscheinung ist, dass, wenn auch seine sinnliche Erscheinung nicht ohne die räumliche Existenz gedacht werden kann, diese nicht an sich zu seinem Wesen gehört; da nun aber dieselbe Unterscheidung nicht blos bei dem Sacrament, sondern auch bei allem andern, das auf dieselbe Weise existirt, gemacht werden muss, so müsste doch erst noch die Frage beantwortet werden, warum das, was es an sich ist, nicht

anderes als der Leib Christi sein soll. Kann nun auch Duns Scotus in letzter Beziehung die Antwort auf diese Frage nur in der Voraussetzung eines Wunders finden [1], so erhellt hieraus klar, dass die Distinctionen der Scholastiker zwar alles Mögliche versuchen, den eigentlichen Wunderbegriff von einem Punkt zum andern immer weiter hinauszuschieben, zuletzt aber doch bei dem einfachen Satze, von welchem die ganze Erörterung ausging, stehen bleiben müssen, dass die Transsubstantiation nur als absolutes, nicht weiter erklärbares Wunder gedacht werden kann. Kann man sich nicht denken, wie der leibhaftige Christus mit der ganzen Quantität seines Leibes in dem kleinen Quantum der Hostie existiren soll, so ist ja auch ein räumliches Sein ohne die Ausdehnung des Raums eine nicht minder unvollziehbare Vorstellung, und so grosse Anstrengungen auch der scholastische Scharfsinn macht, das Uebernatürliche in das Natürliche hinüberzuspielen und dem Wunder eine rationelle Seite abzugewinnen, so kann doch der Grenzstein nie verrückt werden, an welchem das Denkbare von dem Undenkbaren sich scheidet.

Bei Thomas von Aquino und Duns Scotus gründen sich die Unterscheidungen, die sie machen, auf ihre realistische Anschauungsweise. Es ist ächt realistisch, abstracte Begriffe, deren Möglichkeit blos darauf beruht, dass man von den in der concreten Wirklichkeit gegebenen sinnlichen Bestimmungen abstrahirt, als für sich bestehende Realitäten zu betrachten, somit anzunehmen, dass ein Körper auch dann noch ein wirklich existirendes Wesen sei, wenn man alle Attribute ihm genommen hat, durch welche sein Dasein in der realen empirisch gegebenen Welt bedingt ist. Dem Realismus trat auch in dieser Beziehung der Nominalismus entgegen; Occam bestritt [2] sowohl den thomistischen Begriff der *quantitas modo substantiae,* als auch des Duns Scotus *ordo partium in toto,* weil sich keine Quantität ohne räumliche Ausdehnung denken lasse. Als *quantum* sei der innere *ordo* der Theile auch ein *situalis* und habe als solcher auch eine bestimmte Beziehung auf den Raum, es

1) *Licet corpus animatum naturaliter non possit consistere sine debita distantia partium in ordine ad locum, neque figura commensurativa sine ordine partium ad partes loci, in quo solo videtur consistere figura, tamen miraculosa per potentiam Dei potest consistere sine illis.*

2) In den Quaestiones super IV. libr. Sent. und in dem Tractatus de sacramento altaris. Vgl. Rettberg theol. Stud. und Krit. 1839. S. 69 f. Dieckhoff a. a. O. S. 117 f.

könne kein *quantum in ordine ad totum* geben, das nicht auch ein *quantum in ordine ad locum* sei [1]. Als Nominalist konnte sich Occam die Quantität nicht als eine von der Substanz der Dinge getrennte und für sich bestehende Realität denken, so dass eine Substanz erst durch das Hinzutreten der Quantität zu einer *substantia quanta* würde; die Quantität ist, was sie ist, nur in der *res quanta* als das wesentliche Attribut derselben, jedes quantitative Sein ist daher als solches auch ein ausgedehntes. Da nun aber auch der Leib Christi eine *res quanta* ist, so konnte hieraus nur die Folgerung gezogen werden, dass er entweder nicht im Sacrament ist, oder, wenn er in demselben ist, ebendesswegen aufgehört hat als *res quanta* mit dem Attribut der Quantität und der Ausdehnung zu existiren. Diess konnte nur durch ein Wunder geschehen, und Occam trug kein Bedenken ein solches Wunder anzunehmen. Er hatte vollkommen das Recht zu behaupten, so gut es nur als eine Wirkung der göttlichen Allmacht gedacht werden könne, wenn die Accidenzien ohne ihr Subject, oder die Substanz, zu welcher sie gehören, fortbestehen, eben so gut könne man es sich auch denken, dass die göttliche Allmacht die Substanz ohne die ihr wesentlich inhärirenden Accidenzien bestehen lasse; in dem einen Fall wie in dem andern werde das nach natürlicher Ordnung Unauflösliche durch ein von der göttlichen Allmacht bewirktes Wunder getrennt [2]. Da man doch der Annahme eines Wunders bei allem Bestreben, sie zu umgehen, nicht entgehen kann, so ist es an sich völlig gleichgültig, ob es in der einen oder andern Form angenommen wird. Demungeachtet bleibt auch er nicht dabei stehen, sondern auf ächt scholastische Weise will auch er wieder das Wunder durch Analogieen erläutern, die von natürlichen Dingen genommen sind, oder das

1) Vgl. die quaest. super Sent. zu 4. qu. 4. *Videtur penitus inintelligibile, quod partes distent in ordine ad totum et non in ordine ad locum praesentem et continentem.* Vgl. Dieckh. a. a. O. S. 119.

2) Vgl. Tract. de sacr. alt. c. 12. 13: *Tanta est divina potentia, quae de creaturis suis poterit facere, quidquid sibi placuerit. — Dubium esse non debet quin eadem potentia possit substantiam quamcunque producere et conservare sine omni accidente absoluti sibi formaliter inhaerente.* Wenn Gott ein Accidens ohne Subject erhält, so gehört weniger dazu, ein Subject ohne Accidens zu erhalten; weil die Substanz an sich vollkommener und der göttlichen Substanz näher ist, so hängt sie weniger von dem Accidens ab als das Accidens von der Substanz.

Uebernatürliche dialektisch rationalisiren. Ist man einmal überzeugt, dass bei der Lehre von der Transsubstantiation nichts Anderes übrig bleibt, als die Annahme eines absoluten Wunders, welches Interesse kann man haben, mit Occam zu fragen, wie ein numerisch Einer Körper als Ganzes zugleich an mehreren Orten sein kann, und wie viele Theile zugleich an Einem Orte sein können, und sich für das Erstere auf das Sein der *anima intellectiva* im Körper, für das Letztere darauf zu berufen, dass zwei Engel in demselben Raum coexistiren können? Auch Occam unterscheidet zwischen dem *esse circumscriptive* und dem *esse diffinitive*[1]. Bei dem ersteren ist etwas so an einem Ort, dass jeder Theil einem Theil des Raums entspricht und das Ganze dem ganzen Raum; bei dem letzteren ist das Ganze in dem ganzen Raum und nicht ausserhalb desselben und ganz in jedem Theil desselben Raums. In dieser diffinitiven Weise ist der Leib Christi räumlich im Sacrament, weil der ganze Leib mit dem ganzen Raum, in welchem die consecrirte *species* ist, coexistirt und das Ganze mit jedem Theil desselben Raums. Auf dieselbe diffinitive Weise ist die Seele ganz in dem ganzen Leib und ganz in jedem Theil und ebenso ein Engel ganz an einem Ort und an jedem Theil desselben. Dieses *esse diffinitive* ist nichts anderes als ein räumliches Sein ohne räumliche Ausdehnung. Was folgt aber hieraus für das Sein der Substanz des Leibes Christi unter der *species* des Brods? Wenn Occam so argumentirt: *sicut non repugnat alicui indivisibili, quod secundum se totum coexistat distinctis locis, sicut angelus secundum se est in toto loco et in qualibet ejus parte, similiter anima intellectiva secundum se totam est in toto corpore et in qualibet ejus parte, ita non repugnat divisibili, quod secundum se totum coexistit alicui toti et cuilibet ejus parti*[2], so fällt ja hier sogleich in die Augen, wie willkürlich die Voraussetzung ist, dass was von dem einen gilt, auch von dem andern gelten müsse, da zwischen dem *indivisibile* und *divisibile* eben diess der specifische Unterschied ist, dass das eine geistiger, das andere materiell theilbarer Natur ist. Und wenn Occam selbst, um den Schluss aus der Analogie des Einen mit dem Andern zu begründen, sich wieder auf die göttliche Allmacht beruft[3], so sieht man überhaupt nicht, wozu alle diese Ana-

1) Vgl. Rettberg a. a. O. S. 87 f.

2) Zu Sent. IV. qu. 4.

3) Tract. de sacr. altaris c. 6.: *Ita enim tenemus, quod anima intel-*

logieen dienen sollen, wenn sie ihre Beweiskraft erst durch die Voraussetzung des Wunders erhalten. Es verhält sich ebenso auch mit der Analogie, die Occam von dem Verhältniss des Worts zu dem von ihm angenommenen Fleische nimmt. Wie das Wort, das Fleisch geworden, in seinem Sein über das Fleisch hinausreiche, so könne auch der Leib Christi da sein, wo seine Quantität nicht sei und er selbst nicht in quantitativer Weise existirt. Das Wort sei zwar illimitirt, der Leib limitirt, allein durch die Macht Gottes könne auch eine körperliche Substanz illimitirt sein [1]. So ist es überhaupt immer wieder der weiteste Begriff der göttlichen Allmacht oder des Wunders, worauf Occam zurückgeht, um dadurch erst zu ergänzen, was seinen Analogieen und dialektischen Argumenten für den Zweck, für welchen er sie gebraucht, an Beweiskraft fehlt. Man sieht aber nicht nur nicht, wozu alles diess nöthig ist, sondern es stellt sich vielmehr ebendadurch nur um so deutlicher heraus, wie der von Occam verfolgte Weg zu einem Resultat führt, das zu dem Zweck, um welchen es eigentlich zu thun ist, nicht passt. Wenn die ältern Scholastiker, Thomas von Aquino und Duns Scotus, die Frage untersuchten, wie der Leib Christi im Sacrament sei, so wollten sie zeigen, wie man es sich zu denken habe, dass der Leib Christi nicht auf dieselbe quantitative und dimensive Weise im Sacrament ist,

---

lectiva est tota in toto corpore et in qualibet parte ejus — sic etiam tenemus, quod angelus est totus in aliquo loco diffinitive et in qualibet parte: per idem non debet etiam aliquis negare, quin per divinam potentiam possint duo corpora tam ejusdem speciei specialissimae quam diversae simul eidem loco coexistere.

1) In Sent. l. 4. qu. 4.: *Non est contradictio, quod substantia habens accidens sit alicubi, ubi non est suum accidens. — Hoc patet per exempla. Unum est de natura assumpta a verbo. Secundum omnes unio humanae naturae ad verbum est similis unioni accidentis ad subjectum, licet non in omnibus. Sed non obstante ista similitudine potest natura divina et verbum esse, et est alicubi, ubi non est natura assumpta, igitur eodem modo potest esse in proposito. Si dicis, quod non est simile, quia verbum est illimitatum et sic non est subjectum accidentis, contra: licet subjectum accidentis sit simpliciter limitatum, tamen est illimitatum secundum quid, quia sicut verbum divinum dicitur illimitatum quoad locum quantum ad essentiam divinam, quae se ipsa, virtute propria, est ubique, ita substantia corporea est illimitata, quia potest esse in diversis locis simul, immo ubique per potentiam divinam et non virtute propria. Ideo dicitur tantum illimitatum secundum quid et non simpliciter.*

wie es die Accidenzien von Brod und Wein sind. Bei Occam aber ist es sosehr darauf abgesehen, die Möglichkeit des Zusammenseins zweier Körper an einem und demselben Orte nachzuweisen, dass sich daraus von selbst die Folgerung ergibt, wenn überhaupt ein solches Zusammensein möglich ist, so kann der Leib Christi eben so gut mit der Substanz von Brod und Wein als mit den blossen Accidenzien derselben zusammensein, es ist somit kein Grund vorhanden, warum die Substanz von Brod und Wein der Substanz des Leibes Christi weichen soll, damit die eine an die Stelle der andern trete, ja es muss sogar um so wahrscheinlicher sein, dass die Substanzen von Brod und Wein bleiben, da auf diese Weise kein neues Wunder nöthig ist, dafür aber das Eine Wunder, das in jedem Fall anzunehmen ist, als ein um so grösserer Beweis der göttlichen Allmacht erscheint. Diese Folgerung hat Occam selbst gezogen [1]), und nicht blos er, sondern auch andere Theologen jener Zeit, haben sich in demselben Sinn über das Transsubstantiationsdogma ausgesprochen, wie namentlich Peter d'Ailly, welcher gleichfalls der Meinung, dass die Substanzen von Brod und Wein bleiben, als der wahrscheinlicheren den Vorzug gab [2]). Da es aber gleichwohl bei dem Lehrsatz der Kirche sein Verbleiben haben sollte, und alle Wahrscheinlichkeitsgründe der Vernunft in letzter Beziehung immer wieder der Auctorität der Kirche weichen mussten [3]), so sehen wir auch hier wieder die Scholastik an einem Punkt

1) De sacr. alt. c. 5.: *Quamvis substantia panis de facto non maneat cum corpore Christi, tamen contradictionem non includit, quin per potentiam divinam possit manere panis cum corpore — illa opinio videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat omnipotentiam Dei nihil ab ea negando, nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem. — Non juxta modum causarum naturalium potentiam divinam artare debemus, cum divina potestas virtutem omnium creatorum in infinitum excedat.*

2) Quaestiones super libros sent. IV. qu. 6.: *Patet, quod ille modus (substantiam panis coexistere substantiae corporis) est possibilis, nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae. Imo est facilior ad intelligendum et rationabilior quam aliquis aliorum, quia ponit, quod substantia panis deferat accidentia et non substantia corporis Christi. Et sic non ponit accidentia sine subjecto, quod est unum de difficilibus, quae hic ponuntur. Si autem dicatur, quod magis difficile videtur, duas substantias corporeas esse simul, dico, quod non, quia non est magis difficile, quam duas qualitates aut quantitates esse simul, vel unam substantiam et quantitatem.*

3) Occam a. a. O. *dico tamen, quod substantia panis non maneat, sed*

angekommen, an welchem es sich klar herausstellt, wie sehr es ihr in ihrem letzten Stadium an jedem Princip einer innern Haltung fehlt. Die Scholastik ging ursprünglich von dem Interesse aus, den Inhalt des Glaubens dem denkenden Bewusstsein so zugänglich und einleuchtend zu machen, als es nur immer durch die sich darbietenden *rationes fidei* geschehen konnte, sie hatte dabei immer die bestimmte Aufgabe im Auge, das, was sich auf dem Wege des dialektischen Denkens ergab, in eine solche Beziehung zur kirchlichen Lehre zu setzen, dass es nur zur Bestätigung und Begründung derselben dienen konnte, und je mehr es ihr gelang, die im Allgemeinen vorausgesetzte Rationalität des Glaubens auch im Einzelnen nachzuweisen, um so mehr fühlte sie sich dadurch innerlich befriedigt. Ein solches Interesse hatte die spätere Scholastik nicht mehr, es blieb ihr von der scholastischen Methode nur der Trieb, alles Gegebene darauf anzusehen, wie sich der dialektische Verstand dazu verhalte, welchen Gebrauch er von seinen Denkkategorieen machen könne, um an dem jedesmaligen Object das ganze Gebiet des Möglichen und Denkbaren so viel möglich zu erschöpfen. Und wie Vieles musste nicht als möglich und denkbar erscheinen, wenn man es so leicht nahm, was nicht auf natürliche Weise geschehen konnte, auf übernatürliche geschehen zu lassen, das an sich Undenkbare mit Hülfe des Wunders sich denkbar zu machen, und der Idee der göttlichen Allmacht, durch welche schon die ältern Scholastiker die Consequenz ihrer dialektischen Deductionen immer wieder in Frage stellten, eine so weite und vage Ausdehnung zu geben, wie diess bei den spätern der Fall ist. Wo alles gleich möglich und denkbar ist, gibt es kein inneres materielles Interesse an der Wahrheit, sondern nur ein formelles; es ist dieser spätern Scholastik weder um die Rationalität noch die Irrationalität des kirchlichen Glaubens zu thun, sie behandelt ihn nur als ein Object ihrer Denkübungen, und

---

desinit esse et sub illis speciebus incipit esse corpus Christi. Peter d'Ailly a. a. O.: *Et ideo nullum inconveniens videtur sequi ex primo modo ponendi, si tamen concordaret cum determinatione ecclesiae.* Ebenso schliesst auch G. Biel seine Expos. sacr. can. missae mit den Worten: *tenenda est ergo haec veritas, quod panis substantia non manet, sed convertitur in corpus Christi, propter ecclesiae determinationem et auctoritatem sanctorum.* Occam gestand auch, dass er die Transsubstantiationslehre nicht in der Schrift begründet finden könne. Tract. de sacr. alt. c. 2. 3.

um unter so verschiedenen einander durchkreuzenden Vorstellungen, deren grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit immer nur etwas sehr Relatives ist, irgend einen Haltpunkt des Bewusstseins zu haben, ist es zuletzt immer wieder die Auctorität der Kirche, die als das allein Feststehende den Ausschlag gibt. Diess ist das zerfahrene, haltungs- und principlose Wesen der in ihrem letzten Stadium sich befindenden Scholastik, die völlige Indifferenz gegen den objectiven Inhalt des Denkens und Glaubens, womit sie als ihrem endlichen Resultat endete [1].

Vierter Abschnitt.

Der christliche Cultus und die christliche Sittlichkeit.

A. Der christliche Cultus.

Wir betrachten den christlichen Cultus nur als den vermittelnden Uebergang auf das für unsern Zweck wichtigere Moment der christlichen Sittlichkeit und beschränken uns darauf, die zur Geschichte desselben gehörenden Erscheinungen unter die allgemein zur Charakteristik der Periode dienenden Gesichtspunkte zu stellen.

Auch der Cultus entwickelte sich, wie die Hierarchie und das Dogma, ganz in derselben Richtung weiter fort, die er schon bisher genommen hatte, nur mit dem Unterschied, dass jetzt alles einen weit grossartigern und mannigfaltigern Charakter erhielt. Wie der Cultus überhaupt nur der äussere Reflex dessen ist, was im Dogma und in der Hierarchie die allgemeine Grundanschauung und der das Bewusstsein der Zeit bestimmende Gedanke ist, so mussten in

---

1) Noch in dem gewöhnlich für den letzten Scholastiker geltenden G. Biel kann die Scholastik das ursprüngliche Bewusstsein ihrer Aufgabe nicht verläugnen in den Worten: *Quamvis — simpliciter credere sufficit cuilibet orthodoxo — tamen hic sumus in scholastico gymnasio, ubi nedum quid credendum, sed quemadmodum credenda catholice intelligantur investigandum est, quantum humana fragilitas sinit. Eisque loquor, qui parati esse debebunt ad satisfaciendum omni poscenti rationem de ea quae in nobis est spe* (Expos. sacr. can. miss.). Aber wie äusserlich verhält sie sich dazu, wenn sie in ihr eine blosse Schulübung sieht, und wie gering ist im Bewusstsein der menschlichen Schwäche das Vertrauen zu ihrer Kraft!

der Periode, von welcher hier die Rede ist, Dogma und Hierarchie um so bedeutender auf die Gestaltung des Cultus einwirken, je grösser der Aufschwung der Kirche in dieser doppelten Beziehung war. Eine Kirche, die in ihrer hierarchischen Verfassung einen von der höchsten Spitze irdisch göttlicher Macht durch verschiedene Stufen herabsteigenden, in bestimmten Formen ausgebildeten vielfach gegliederten Organismus in sich darstellte, musste nicht nur auch im Cultus ihre ganze Grösse und Herrlichkeit entfalten, sondern auch allen Bestandtheilen desselben bei aller Mannigfaltigkeit seiner Formen den Charakter einer Einheit und Gleichförmigkeit aufdrücken, zu deren Wesen es ebenso gehörte, die zum Begriffe der Hierarchie gehörenden Unterschiede und Gegensätze in sich zur Anschauung zu bringen. Wie im Dogma und in der Hierarchie die Hauptrichtung der Zeit dahin ging, der Grundidee des Christenthums, der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, den concretesten objectivsten Ausdruck zu geben, so war es vor allem die Aufgabe des Cultus, diese Idee auch in der äussern sichtbaren Erscheinung darzustellen, und dem Drange des Geistes, den Inhalt des religiösen Bewusstseins aus sich herauszustellen und in der Objectivität des Begriffs und der Anschauung vor sich zu haben, dadurch entgegenzukommen, dass er mit den Objecten des religiösen Bewusstseins sich äusserlich eins wissen konnte, um dadurch erst das volle concrete Bewusstsein der Einheit des Menschen mit Gott zu gewinnen. Ihre Realität hatte die Religion erst darin, dass sie in grossartigen Formen sich äusserlich objectivirte. Je erhabener aber in dieser Beziehung die Bestimmung des Cultus war, die höchsten Ideen, die im Dogma wie in der Hierarchie dem Bewusstsein der Zeit seinen absoluten Inhalt gaben, zur Anschauung zu bringen, um so mehr theilte er dieselbe Aufgabe mit der Kunst, die Einheit des Endlichen und Unendlichen in sinnlich idealen Formen darzustellen, und es verband sich das ästhetische Interesse mit dem religiösen. Alles, was das Mittelalter besonders in den bildenden Künsten der Architektur, der Plastik und Malerei Grosses hervorbrachte, trägt einen wesentlich religiösen Charakter an sich, da es ursprünglich nur dazu bestimmt war, zum Ausdruck der Ideen und Gefühle zu dienen, die das innere beseelende Princip des Cultus waren [1]. In der

1) Vgl. Hase Kirchengesch. 8. A. S. 315 f.

ganzen Mannigfaltigkeit der Formen, mit welchen der Cultus sich umgab, in dem reichen prunkenden Gepränge, mit welchem er sie ausstattete, in den bedeutungsvollen Beziehungen, die er in das Kleine wie das Grosse, in das Einzelne wie in das Ganze hineinzulegen wusste, drückt sich immer wieder dasselbe Bestreben aus, den unendlichen Inhalt, der das religiöse Bewusstsein erfüllte, in die reale Welt der sinnlichen Formen hineinzubilden. Dieses ästhetische Interesse, das sich mit dem Cultus der Kirche des Mittelalters verknüpft, ist der idealste Gesichtspunkt, von welchem aus derselbe aufgefasst werden kann; aber es liegt eben darin auch schon der wesentliche Mangel, welchen er an sich hatte. Bei der Richtung auf das Aeusserliche und Sinnliche, die überhaupt zum Charakter der Zeit gehörte, ging das ästhetische Interesse dem religiösen nicht blos zur Seite, sondern es wurde so sehr das überwiegende und vorherrschende, dass das religiöse sich ihm nur unterordnen konnte und in ihm verschwand. Auch die ästhetische Seite des Cultus in der Schönheit seiner Formen wirkte so nur dazu mit, das religiöse Leben dem Mittelpunkt zu entrücken, in welchem allein das innere Princip seiner Bewegung ist, und an die Stelle dessen, was es innerlich bewegen und erwärmen sollte, die Aeusserlichkeit sinnlicher Anschauungen, materieller Objecte, mechanischer Uebungen zu setzen. Wie sehr der nachtheilige Einfluss, welchen diese Richtung des Cultus für das religiöse Leben haben musste, schon damals von ernsteren und tiefern Gemüthern erkannt wurde, beweist die auch darauf sich beziehende Opposition der die katholische Kirche bestreitenden Sekten, die im Gegensatz gegen eine Kirche, die in der Veräusserlichung und Materialisirung ihrer Cultusformen der Idee der Religion sich völlig entfremdete, sich um so mehr in die Innerlichkeit und Unmittelbarkeit ihres religiösen Gefühls zurückzogen, und die Verachtung des Aeussern sich so sehr zum Grundsatz machten, dass sie nahe daran waren, in das andere, entgegengesetzte Extrem überzugehen.

Einer der Hauptgesichtspunkte, unter welche der christliche Cultus gestellt werden kann, ist noch immer der heidnische Charakter, welchen derselbe in der Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien an sich trug. Je mehr noch immer die Zahl der Heiligen sich vermehrte, je mannigfaltiger und ausserordentlicher die Wunder waren, die man von ihnen zu erzählen wusste, je maassloser die

Menge von Reliquien der seltsamsten Art, die aus dem, besonders durch die Kreuzzüge erweiterten, Verkehr mit den vorzugsweise heiligen Orten der glaubigen Christenheit in reichster Fülle zugeflossen, je harmonischer Aberglaube und Betrug zusammenwirkten, um diesem Cultus eine immer neue Nahrung zu geben, um so stärker fällt dadurch nur die Analogie in die Augen, die er mit der heidnischen Religion hatte. Was jetzt noch zu diesem Cultus hinzukam, war nur, dass man in das bunte Aggregat dieser polytheistischen Welt so viel möglich Ordnung und Einheit zu bringen suchte. Es geschah diess schon dadurch, dass das Recht der Heiligsprechung oder Kanonisation ein ausschliessliches Privilegium der Päpste wurde; ganz besonders aber war man jetzt auch darauf bedacht, die Zahl der Heiligen nach der Folge ihrer angeblichen Märtyrertage so zu ordnen, dass der Glanz ihres Heiligenscheins und der von ihrem Namen ausfliessende Segen sich über den ganzen Cyclus der Jahrestage verbreitete. Und da man für diesen Zweck auch die Legenden der Märtyrer zu revidiren und schon der Variation wegen so vieles zur Ergänzung und Ausschmückung hinzuzufügen hatte, so erwuchs aus der Sammlung dieser Heiligenbiographien eine neue christliche Mythologie, die der alten heidnischen nicht nachstand und die goldene Legende zu einem würdigen Seitenstück der Ovidischen Fasten und Metamorphosen machte. Veranlasste auch da und dort die Abenteuerlichkeit der Legenden und Reliquien, oder die Handgreiflichkeit der Täuschung und des Betrugs Verdacht und Zweifel, oder auch ein helleres und freieres Urtheil, wie das des Abts Guibert von Nogent (zu Anfang des zwölften Jahrh.[1]), so bezog sich doch auch diess nur auf Einzelnes, nicht auf den Cultus im Ganzen, der herrschende Glaube liess sich ohnediess dadurch nicht irre machen und die Heiligen blieben das nächste und unmittelbarste Object, auf das die religiöse Verehrung des katholischen Christen gerichtet war.

Unter den Heiligen selbst aber war es die Jungfrau Maria, die vor allen Andern ausgezeichnet und als die an der Spitze dieses himmlischen Staats stehende Vorsteherin gedacht wurde. Nachdem man zuerst Bedenken getragen hatte, die Gottesgebärerin auf die gewöhnliche menschliche Weise sterben und begraben werden zu

1) Vgl. Gieseler 2, 2. S. 461.

lassen, wurde die unmittelbar in den Himmel Aufgenommene in der steigenden Verehrung der christlichen Völker des Abendlands insbesondere zu der Würde einer allgebietenden Himmelskönigin erhoben. Die Analogie des heidnischen und christlichen Cultus bildete sich demnach auch nach dieser Seite aus, und wenn auch der christliche Olymp kein geschlechtlich verbundenes Paar in sich aufnehmen konnte und an die Stelle des Geschlechtsverhältnisses vielmehr das Pietätsverhältniss der Mutter und des Sohnes setzte, so lag doch auch jenes der überschwänglichen Phantasie der Verehrer der göttlichen Frau nicht zu fern, um es gleichfalls in den Kreis der sie verherrlichenden Prädicate wenigstens in bildlichen Anspielungen hereinzuziehen. Konnte doch selbst Petrus Damiani sich nicht enthalten, in ihr die im hohen Liede geschilderte Himmelsbraut Gottes anzuschauen. In den Jahrhunderten des blühenden Mittelalters wetteiferten gleichsam Minnesänger und Scholastiker in dem Bestreben, zu ihrer Verherrlichung alles zu erschöpfen, was sowohl die dichtende Phantasie als der dialektische Verstand aufzubieten vermochte. Während jene die Begriffe des ritterlichen Frauendienstes auf die himmlische Curie und die himmlische Frau übertrugen und dadurch hauptsächlich den Glauben motivirten, dass, wenn auch die göttliche Gnade und Erbarmung ihr bestimmtes Maass habe, es doch nichts geben könne, was nicht aus Rücksicht auf die Fürbitte der von dem Vater Erwählten und der Mutter des Sohns von dem Vater und Sohn der an eine solche Fürsprecherin sich wendenden Menschheit gewährt werden müsste [1], schienen dagegen diese an dem dogmatischen Begriff der Heiligkeit der Jung-

1) Man vgl. z. B. das Lied der Geissler: Maria stunt in grossen Nöthen. Jesus rief:

Die Christenheit wil mir entwichen,
Des wil ich lân die Welt zergân,
Des wizzent sicher âne wân.
Maria bat irn sun den süezen!
Liebes Kint, lâ sie dir büezen,
So wil ich schicken, daz sie müezen
Bekeren sich. Des bitt ich dich,
Vil liebes Kind, des gewer du mich.

Weiter ausgeführt in der Legende bei Förstemann die christl. Geisslerges. S. 111. Vgl. Hoffmann von Fallersl. Gesch. des deutschen Kirchenlieds 2. A. S. 189.

frau den Versuch machen zu wollen, wie weit in der Vergöttlichung des Menschlichen zu gehen möglich sei, ohne den Punkt zu überschreiten, der als unverrückbare Grenzlinie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen stehen bleiben muss. Hatte man keinen Anstand genommen, in dem der Jungfrau Maria gewidmeten Cultus so Vieles einzuführen, was unmittelbar darauf hinzielte, ihre Verehrung der Verehrung Gottes und Christi in gleicher Bedeutung zur Seite zu stellen, so konnte man doch vom dogmatischen Standpunkt aus die Frage nicht ununtersucht lassen, ob der absolute Vorzug der Unsündlichkeit, welchen Christus als Mensch vor allen andern Menschen voraus hatte, ihm allein vorbehalten bleiben müsse, oder auch von der Mutter mit ihm getheilt werden dürfe. Auch hier anticipirte der Cultus, was erst die dogmatische Reflexion in nähere Erwägung ziehen musste. Canonici zu Lyon thaten zuerst in der Verehrung der Maria den weiteren Schritt, nicht blos ihre Geburt, sondern auch ihre Empfängniss als eine unbefleckte, von der Berührung der Erbsünde völlig frei gebliebene, durch ein eigenes Fest zu begehen, das ungeachtet des Anstosses, welchen insbesondere der heilige Bernhard daran nahm, als an einer weder durch die Tradition noch die Natur der Sache selbst berechtigten Neuerung, sich allmählig weiter verbreitete. Wie schon Bernhard erinnerte, dass man, wenn es an der Heiligkeit der Geburt nicht genüge, mit demselben Rechte noch weiter zurückgehen könne, so hielten auch die grossen scholastischen Theologen, Alexander von Hales, Albert der Gr., Bonaventura, Thomas von Aquino daran fest, dass die Jungfrau Maria, wenn auch schon im Mutterleibe geheiligt, doch darum nicht der Erbsünde völlig enthoben worden sei. So entscheidend der von Thomas von Aquino mit Recht geltend gemachte Grund sein musste, dass Christus der allgemeine Erlöser der Menschen nicht wäre, wenn nicht auch die heilige Jungfrau von der Schuld der Erbsünde hätte befreit werden müssen, so fand doch der scholastische Begriff der Möglichkeit darin keine Schranke. Seitdem Duns Scotus es an sich für möglich erklärt hatte, dass die Jungfrau niemals im Zustande der Erbsünde sich befand, weil Gott diess so bewirken konnte, blieb das Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Jungfrau Maria eine stehende Streitfrage zwischen den Dominikanern und Franciskanern. Man kann darin eine Antinomie des Cultus und des Dogma sehen. Der Cultus hatte sich

zuerst dazu hingeneigt, die h. Jungfrau auch durch die Anerkennung ihrer unbefleckten Empfängniss zu ehren; um ihr das Ausgezeichnetere zuzuschreiben, hielt Duns Scotus das an sich Mögliche auch für das Wahrscheinliche; selbst Thomas von Aquino hatte, weil ja doch die römische Kirche die Gewohnheit dulde, dass einige Kirchen das Fest feiern, eine solche Feier nicht ganz verwerfen zu müssen geglaubt. Der dogmatische Grund, der entgegenstand, konnte nicht beseitigt werden, aber auch in der Folge kämpfte das im Cultus liegende Interesse der Verherrlichung der Maria immer wieder gegen das Dogma an. Es ist daher hier der Punkt, wo es sich am unmittelbarsten herausstellt, wie der Cultus in seiner steten Tendenz, die das Menschliche vom Göttlichen trennenden Schranken so viel möglich aufzuheben, in Gefahr kommt, den specifischen Charakter des Christlichen in der Person Christi selbst zu verläugnen.

Der Cultus hat überhaupt die Bestimmung, das Göttliche, das der Inhalt des Glaubens ist, dem Menschen so sinnlich nahe zu legen, dass es für ihn Gegenstand der unmittelbaren Empfindung und Anschauung und solcher Handlungen wird, durch welche er das Bewusstsein seiner Einheit mit Gott bethätigt. Kein Dogma steht daher in einem engern Zusammenhang mit dem Cultus, als dasjenige, dessen wesentlicher Inhalt die substanzielle Gegenwart des Göttlichen ist. War die Messe zuvor schon der wichtigste Theil des Cultus, so musste sie durch das Transsubstantiationsdogma, nachdem dasselbe nicht nur dogmatisch festgestellt, sondern auch durch einen Kanon des vierten lateranensischen Concils zum allgemeinen, durch päpstliche Auctorität sanctionirten Glauben der Kirche erhoben worden war, noch in weit höherem Grade der heiligste Mittelpunkt des gesammten christlichen Cultus werden, in welchem das priesterliche Amt die höchste Spitze seiner den Menschen mit Gott vermittelnden und den Segen des göttlichen Erlösungs- und Versöhnungswerkes allen Gliedern der Kirche mittheilenden Thätigkeit hatte. Die objektive Realität des Leibes und Blutes in der durch den Priester geweihten Hostie war der äusserste Punkt, in welchem die durch die Menschwerdung Gottes zur Wahrheit einer geschichtlichen Thatsache gewordene Gegenwart des Göttlichen in der Welt und Menschheit dem Bewusstsein des Menschen entgegentrat und für ihn Gegenstand seines Glaubens, seiner Verehrung und innigsten Hingebung wurde. Kein Wunder, dass

das religiöse Gefühl den Drang in sich hatte, diesen intensivsten Punkt, auf welchem sich ihm die Objektivität des Göttlichen darstellte, noch durch einen besondern Cultusact in dem Fronleichnamsfest zu fixiren. Wie bei dem Feste der unbefleckten Empfängniss, ging auch hier die Anregung von etwas aus, das, so zufällig es zu sein scheint, doch wie durch göttlichen Instinct nur der Ausdruck für das war, was die kirchliche Entwicklung als natürliche Folge aus sich hervorgehen liess. Was zuerst in der Kirche zu Lüttich frommen Gemüthern als eine noch der Ergänzung bedürfende Seite des Sakraments sich fühlbar machte, fand auch in andern Kirchen so lebhaften Anklang, dass die Päpste, welche die Feier des neuen Festes für die ganze Kirche festsetzten, Urban IV. im Jahr 1264 und Clemens V. im Jahr 1311, nur bestätigten, was sich zuvor schon als ein allgemeines Bedürfniss der Kirche herausgestellt hatte. Der Zweck des Festes war, wie sich schon Papst Urban IV. in seiner Bulle hierüber erklärte, das, was weder bei den einzelnen Acten des täglichen Messopfers, noch bei der mit so vielen andern Ceremonien verbundenen Jahresfeier der Einsetzung der Eucharistie geschehen konnte, in Einem Feste so zu concentriren, dass die Göttlichkeit des Sakraments mit dem vollen Eindruck ihrer objektiven Realität in der äussern Erscheinung sich darstellte. So wurde es von selbst das Fest, an welchem die Kirche alljährlich in dem freudigen stolzen Bewusstsein, das Göttliche in seiner leibhaftigen Gestalt und in sichtbarer Gegenwart als Gegenstand der unmittelbarsten Anbetung in ihrer Mitte zu haben, den ganzen Reichthum und Glanz ihrer Herrlichkeit entfaltete, und allen, die nicht zu ihrer Gemeinschaft gehörten, mit triumphirender Gewissheit vor Augen stellte, von welcher Fülle des Segens sie ausgeschlossen seien [1].

1) Wie das Fronleichnamsfest, obgleich Darstellung eines Dogma, mit seinen Schaustücken und Aufzügen eine scenische Ausstattung hatte, so gingen aus derselben Grundanschauung die geistlichen Schauspiele hervor, die ursprünglich in der Kirche aus der Altarsliturgie entstanden, nachdem sie im eilften Jahrhundert sich zuerst in Frankreich entwickelt und bei allen romanischen und germanischen Völkern Eingang gefunden hatten, seit dem dreizehnten Jahrhundert wieder aus den Kirchen verwiesen wurden. Vgl. Hase, das geistliche Schauspiel. Leipzig 1858. Man unterschied Mysterien und Moralitäten. Die erstern hiessen so als Darstellungen der Hauptthatsachen der Geschichte des Erlösers, besonders seines Leidens,

In dem Fronleichnamsfest feierte die Kirche das Bewusstsein einer Gemeinschaft, welcher alle katholische Christen auf gleiche Weise angehörten. Um es recht klar vor Augen zu stellen, dass das Göttliche in dem Leib und Blut des Herrn nicht blos auf die objektivste und realste Weise, sondern auch für alle als dieselbe Quelle des Heils und als derselbe Gegenstand der Anbetung da ist, sollte das Fest mit allem Gepränge einer öffentlichen volksthümlichen Feier begangen werden. Es ist der Glanzpunkt des Katholicismus, wenn die Kirche in einem solchen Acte ihres Cultus sich bewusst wird, dass sie als diese sichtbare in der Wirklichkeit existirende, alle Glaubige in sich begreifende Gemeinschaft in der substanziellen Gegenwart des in der Hostie leibhaftig enthaltenen Christus die Substanz ihres Wesens, den substanziellen Grund ihres Daseins in sich selbst hat, und der katholische Cultus hat eben darin seine höchste Bedeutung, dass er das, was die katholische Kirche wesentlich ist, auf solche Weise zur Anschauung bringt. Der Charakter der katholischen Kirche besteht aber nicht blos in demjenigen, was sie als die Gemeinschaft aller glaubigen Christen ist, es gehört dazu ebenso wesentlich der aristokratische Unterschied, welcher den Laien von dem Priester trennt, und der katholische Cultus würde daher seiner Idee nicht entsprechen, wenn er nicht auch diese Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche in sich reflectirte. Dasselbe Sakrament, das dem katholischen Christen die göttliche Heilssubstanz in der sinnlichsten Gegenwart vor Augen stellt, gibt ihm auch zu erkennen, dass alles, was zu seinem Heile

---

seines Begräbnisses und seiner Auferstehung, die letztere als allegorische Darstellungen von Tugenden und Lastern. Ueber ihren Ursprung und Zusammenhang mit dem Hauptdogma des Christenthums bemerkt Hase a. a. O. S. 11 treffend: „Die Kirche eines menschgewordenen, in seinem Abendmahl auch sinnlich gegenwärtigen Gottes musste irgend einmal die jüdische Scheu vor der sinnlichen und künstlerischen Darstellung alles Menschlichen und Göttlichen durchbrechen.“ Die schon diesen geistlichen Spielen eigene Mischung des Heiligen und Komischen fand noch in höherem Grade bei den sogenannten Narren- und Eselsfesten statt, bei welchen die Kirche mit ihren Klerikern, dem Narrenbischof und Narrenpapst sich selbst persifliren zu wollen schien. „Es waren christianisirte Saturnalien, später auf den Carneval übertragen.“ Hase a. a. O. S. 80. Das Narrenfest entstand aus dem Scherze, am unschuldigen Kindertage, dem 28. Dec., alle kirchlichen Functionen von Knaben vollziehen zu lassen.

dient, ihm nur durch die Vermittlung des Priesters zu Theil werden kann. So zufällig die erst im Laufe des zwölften Jahrhunderts weiter verbreitete Sitte, den Laien das Sacrament nur unter der Einen Gestalt des Brodes auszutheilen, aus den Vorkehrungen entstand, durch welche man den geweihten Wein gegen die Gefahr einer Profanirung schützen zu müssen glaubte, so hätte sie doch nie zum allgemeinen kirchlichen Gebrauch werden können, wenn sie nicht aus einer im Wesen der Kirche tiefer begründeten Richtung hervorgegangen wäre, oder wenigstens eine sehr nahe liegende Beziehung zu ihr gehabt hätte. Zur dogmatischen Rechtfertigung dieses Gebrauchs bot sich die zuvor schon gangbar gewordene Idee dar, dass in jeder der beiden Gestalten der ganze Christus enthalten sei, somit die Laien nicht verkürzt werden, wenn sie das Sacrament auch nur unter der Einen Gestalt des Brodes empfangen. Allein wenn auch in jeder der beiden Gestalten der ganze Christus ist, so ist er doch in jeder auf andere Weise. Er ist unter der Gestalt des Brods wesentlich als Leib, unter der Gestalt des Weins wesentlich als Blut, und es muss daher erst der scholastische Begriff der *concomitantia realis* oder *naturalis* zu Hülfe genommen werden, um die Gewissheit zu erhalten, dass man in der einen der beiden Gestalten immer zugleich auch das hat, was die andere in sich enthält; nur drängt sich auch so wieder das Bedenken auf, ob nicht ein Mangel in dem Sacrament zurückbleibt, wenn das, was die eine der beiden Gestalten von der andern hat, nur vermöge der natürlichen Concomitanz in ihr ist. Dem *esse ex concomitantia reali* stellt sich das *esse ex vi sacramenti* gegenüber, und es fragt sich daher, ob die Wirkung des Sakraments so vollkommen ist, wie sie sein soll, wenn Christus nicht in beiden Gestalten auf dieselbe sacramentliche Weise ist. Um die Austheilung des Sacraments unter der Einen Gestalt des Brodes zu motiviren, hat man auch gesagt: wenn das Sacrament immer nur unter den beiden Gestalten des Brods und Weins ausgetheilt würde, so würde dadurch bei den Laien die irrige Meinung veranlasst, dass der ganze Christus nicht schon in jeder der beiden Gestalten für sich enthalten sei. Wie wäre aber diesem Irrthum vorgebeugt und ebendamit die Besorgniss gehoben, dass die Laien das Sacrament nur unvollkommen empfangen, wenn mit jener Unterscheidung nichts anderes gesagt ist, als der Mangel des sacramentlichen Charakters dessen,

was die eine Gestalt von der andern nur vermöge der Concomitanz in sich hat? Das entscheidende Moment zur Rechtfertigung des kirchlichen Gebrauchs liegt daher zuletzt nur darin, dass das Wesen des Sacraments überhaupt nicht in das, was die Laien empfangen, sondern nur in das, was der Priester dabei thut, gesetzt wird. Es fehlt dem Sakrament nichts zu seiner Vollkommenheit, wenn nur von Seiten des das Sakrament consecrirenden und vollziehenden Priesters alles geschieht, was zur wesentlichen Form desselben gehört [1]. Empfängt nur der Priester das Sacrament unter seinen beiden Gestalten, so hat es nicht das Geringste auf sich, dass dem Laien das Brod ohne den Wein, der Leib ohne das Blut gegeben wird. Der Laie beweist so nur seine Ehrfurcht gegen das Sacrament, wenn er glaubt, dass er auch so das Ganze empfange, und von seiner Seite alles vermeidet, was der Heiligkeit des Sacraments schaden könnte. Daraus ergibt sich von selbst, welches hierarchische Interesse die Kirche bei der Einführung dieser neuen Form des Cultus hatte, welche die den Priester auszeichnende höhere Würde und die Wahrheit, dass nur in ihr die Substanz des religiösen Lebens enthalten sei, in ein so helles Licht setzte. Je auffallender aber gerade hier auch die Unselbstständigkeit und Abhängigkeit der Laien sich äusserlich vor Augen stellte, je schwieriger es auch für den scholastischen Scharfsinn war, den aristokratischen Particularismus der neuen Form gegen den universellen Charakter der ursprünglichen zu rechtfertigen, und je unmittelbarer der Vorzug auf der Seite des Priesters als eine Entziehung und Verkürzung auf der Seite der Laien erscheinen musste, um so mehr war hier einer der Punkte, auf welchem die Kirche in Gefahr war, den entschiedensten Widerspruch gegen sich hervorzurufen. Die Klage über die Kelchentziehung begann, sobald die Opposition gegen die Hierarchie ein allgemeineres sittlich ernsteres Interesse gewann und in dem innern Grunde des religiösen Lebens festere Wurzel fasste.

Wie auf diese Weise die Laien bei dem Sacrament verkürzt wurden und das religiöse Interesse der Empfangenden dem hierarchischen der das Sacrament verwaltenden Vertreter der Kirche

1) Vgl. Thomas Summa theol. P. III. qu. 80. art. 12: *Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.*

nachstehen musste, so gilt diess auch im Allgemeinen, wenn man fragt, welchen praktischen Werth und Nutzen der Cultus für die Laien gehabt habe. Während er von Seiten der Priester in seinen liturgischen Formen als eine rein ästhetische Darstellung religiöser Ideen betrachtet wurde, hatte er auf der Seite des Volks als Heiligencultus, Ceremoniendienst, Beobachtung der kirchlichen Satzungen und Gebote das Gepräge einer rein mechanischen Uebung. Wie sehr es gerade da, wo beide Theile, die Gebenden und die Empfangenden, in die lebendigste geistige Berührung mit einander kommen sollten, an aller tieferen Anregung und Befriedigung der sittlich-religiösen Bedürfnisse fehlte, zeigt am besten die seit Karl's des Gr. auch hierin verdienstlichen und das Zeitbedürfniss treffend in's Auge fassenden Bemühungen so dürftige Geschichte des mittelalterlichen Predigtwesens. Konnte auch die Predigt nie ganz in Vergessenheit gerathen, so hat man doch nicht einmal darüber eine sichere Kunde, ob und wie weit selbst zur Zeit des h. Bernhard, dessen *Sermones* die hervorragendste Erscheinung dieser Art sind, in der Landessprache gepredigt wurde [1]. Dass es dem Volk nicht an dem Sinn für eine erbauliche Predigt fehlte, bezeugt der ungewöhnliche Beifall, welchen Einzelne, die da und dort auftraten, wie Peter von Bruis, Heinrich, die Vorläufer der Waldenser und insbesondere der Presbyter Fulco zu Neuilly im Bisthum Paris zu Ende des zwölften Jahrhunderts mit ihren ernsten Buss- und Sittenpredigten fanden. Auch bei den Katharern bildete die Predigt einen wesentlichen Theil ihrer gottesdienstlichen Versammlungen und der Eindruck ihrer Vorträge wird gleichfalls sehr gerühmt [2]. Eine neue Epoche trat aber erst ein, als die Waldenser mit ihrem Aufruf zur apostolischen Predigt die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen. Der Eindruck, welchen die verständliche und eindringliche Sprache ihrer Volkspredigten machte, legte auch der Kirche die Bedeutung der Predigt auf's Neue nahe. Schon auf der Synode zu Avignon im Jahr 1209 wurde dem Beschluss gegen die Häretiker die Ermahnung an die Bischöfe vorangeschickt, häufiger zu predigen

---

1) Vgl. die überhaupt für die Geschichte der Predigt im Mittelalter sehr wichtige Abhandlung Schmidt's, über das Predigen in den Landessprachen während des Mittelalters. Theol. Stud. und Krit. 1846. S. 243 f.

2) Vgl. Cunitz, ein kathar. Rit. S. 47 f.

oder predigen zu lassen [1]. Ganz besonders aber sah sich das vierte lateranensische Concil veranlasst, auch diesen Gegenstand in ernste Erwägung zu ziehen, um die Nothwendigkeit der Predigt auf's Neue einzuschärfen und solche Verordnungen zu geben, wie sie die bisherige Vernachlässigung derselben zu erfordern schien [2]. Zur Befriedigung desselben, der Kirche durch die Waldenser und Katharer mit Einem Male so fühlbar gewordenen Bedürfnisses traten die um eben diese Zeit gestifteten Bettelorden ein, und so zweideutig im Allgemeinen ihr Verdienst auch in dieser Beziehung sein mag, so gebührt ihnen doch der Ruhm, dass aus ihrer Mitte die Männer hervorgingen, welche in der Folge als ächt volksthümliche Prediger sowohl durch ihre ernste sittliche Tendenz, als auch den Reichthum und die Tiefe ihrer Gedanken sich am meisten auszeichneten, wie namentlich der Franciscaner Berthold in Regensburg in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts [3] und der Dominicaner Johann Tauler in Strassburg um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, in welchem seines Ordensgenossen H. Eckart mystischer Tiefsinn mit dem Vorzug der praktisch-erbaulichen Rede sich auf's schönste verband. Im Gegensatz gegen die auch die Kanzeln beherrschende trockene unfruchtbare Scholastik jener Zeit suchten Manche die Predigt dadurch noch mehr zu popularisiren und praktisch eindringlicher zu machen, dass sie, wie diess insbesondere die Predigtweise des Strassburger Dominicaners Joh. Gai-

---

1) Vgl. Mansi XXII. S. 787.

2) Vgl. bei Mansi XXII. S. 998. Cap. 10. der Beschlüsse: *Cum saepe contingat, quod episcopi propter occupationes multiplices vel in valetudines corporales aut hostiles incursus seu occasiones alias (ne dicamus defectum scientiae, quod in eis reprobandum omnino nec de cetero tolerandum) per se ipsos non sufficiunt ministrare populo verbum Dei, maxime per amplas dioeceses et diffusas, generali constitutione sancimus, ut episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas, vice ipsorum cum per se idem nequiverint, sollicite visitantes eas verbo aedificent et exemplo, quibus ipsi, cum indiguerint, congrue necessaria administrent, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incoepto.*

3) Seine deutsche Predigten sind nach Schmidt's a. a. O. S. 272 Urtheil wohl das Vollendetste von dem, was in Bezug auf geistliche Beredtsamkeit aus dem Mittelalter übrig geblieben ist. *Verbum ejus quasi facula ardebat,* sagt ein Chronist jener Zeit, ihn mit Elias Sir. 48, 1 vergleichend.

ler von Kaisersberg am Ende des fünfzehnten und zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts war, durch anschauliche aus der unmittelbaren Wirklichkeit des Lebens entnommene Sittenschilderungen die herrschenden Sünden und Laster der Zeit als närrische Thorheit darstellten und lächerlich machten. Sosehr fehlte es aber noch immer an einem tiefern Sinn für das Wesen der ächt evangelischen Predigt und an der allgemeineren Anerkennung ihrer wahren Bestimmung und Würde, dass Manchen selbst auf der Kanzel die aristotelische Ethik mehr galt als das Wort des Evangeliums. Unter den Predigern des fünfzehnten Jahrhunderts war es der Kanzler Gerson, welcher sowohl die Bedeutung und Aufgabe des Predigtamts sehr richtig erkannte, als auch in seiner praktischen, auf das Sittliche gehenden Richtung, seinem evangelischen Sinn und seiner tiefern Welt- und Menschenkenntniss, die Eigenschaften eines Predigers in hohem Grade besass; aber auch seine Predigten können durch ihren grossentheils scholastisch-casuistischen Inhalt und ihre nicht selten den Begriff der Sünde abschwächenden casuistischen Erörterungen den Charakter ihrer Zeit nicht verläugnen [1].

B. Die christliche Sittlichkeit.

Wenn die höchste Aufgabe des Christenthums nur darin erkannt werden kann, die Erfüllung der sittlichen Forderungen in der Menschheit zu bewirken, durch welche die Erlangung alles dessen, was das Christenthum verheisst, wesentlich bedingt ist, so muss man mit Recht fragen, was in dieser Beziehung eine Periode aufzuweisen hat, in welcher das kirchliche System zu einer so hohen Stufe seiner hierarchischen und dogmatischen Entwicklung fortgeschritten ist. Welche Antwort gibt die Geschichte auf diese Frage? Sie kann sehr verschieden lauten. Beurtheilt man den sittlichen Charakter der Periode nur nach dem Maasstab, welchen sie selbst für das Sittliche hatte, so gab es keine Zeit, die durch die Grösse und Menge ihrer verdienstlichen Werke, durch Bereitwilligkeit zu Opfern aller Art, Hingebung an die Kirche, Gehorsam gegen alles, was ihr als der Wille Gottes erschien, in so hohem Grade sich auszeichnete, wie jene, in welcher die ganze Christenheit in zahllosen Schaaren auf den Weg in das heilige Land sich begab, die reichsten

1) Vgl. Schwab a. a. O. S. 376 f.

Geschenke auf den Altar der Kirche gelegt wurden, die Vollkommenheit des Mönchslebens in so vielen neuen Mönchsorden im weitesten Umfang sich in der Kirche verbreitete, und der fromme zu Gott sich erhebende Sinn in so vielen grossartigen Denkmälern sich beurkundete. Ganz anderer Ansicht aber muss man sein, wenn man die Sittlichkeit der Zeit nicht nach ihren eigenen gangbarsten Vorstellungen, sondern nach der absoluten Idee des Sittlichen beurtheilt, wie sie auch schon in dem unmittelbaren Bewusstsein sich ausspricht, und trotz aller sittlichen Verirrungen in jeder Zeit immer auch wieder auf irgend eine Weise unzweideutig zu erkennen gibt. Konnte das kirchliche System schon für die Zeit, in welcher es seinen kräftigsten Aufschwung nahm, dem von so vielen Seiten gemachten Vorwurf nicht entgehen, dass es in demselben Verhältniss, in welchem es sich in seiner ganzen Consequenz entwickle, die sittlichen Interessen verletze und selbst nur zum grossen Nachtheil für die öffentliche Sittlichkeit durchgeführt werden könne, in welchem Lichte stellt sich vollends der sittliche Charakter der Periode seit dem Zeitpunkt dar, in welchem das kirchliche System selbst immer mehr in sich zu zerfallen begann und die Bande immer lockerer wurden, die die Einheit des Ganzen und ebendamit die Ordnung des kirchlichen Lebens aufrecht erhalten sollten! Auf keinem andern Gebiet tritt die allgemeine Auflösung, welcher die Kirche seit der zweiten Hälfte der Periode entgegengeht, so augenscheinlich hervor, wie auf dem des sittlichen Lebens. Nachdem das in dem Papstthum auf der Spitze seiner Macht realisirte System der absoluten kirchlichen Monarchie ganz den Charakter einer auf irdische Zwecke berechneten weltlichen Herrschaft angenommen hatte, stellt sich auch in der Regierung der meisten Päpste dieser Periode nichts anderes vor Augen, als die sinnlichste Genusssucht, die ausschweifendste Ueppigkeit und Verschwendung, die selbstsüchtigste Anmaassung, eine Reihe der gewaltthätigsten Handlungen und der schändlichsten Verbrechen. In einem so enggegliederten System musste auch in dieser Beziehung die von dem Haupte gegebene principielle Richtung die maassgebende Norm für alle untergeordneten Stufen sein. Was die Päpste im Grossen waren, waren in ihrem Kreise die Bischöfe, und in demselben Verhältnisse wurden sodann wieder die untergeordneten Kleriker die Glieder, in welchen das von den Häuptern der Kirche in seiner ganzen Grösse

ausgehende sittliche Verderben sich durch alle Adern der Kirche ergoss, um sich im weitesten Umfang zu verbreiten und in den mannigfaltigsten Formen zu entwickeln. Tiefer und allgemeiner war noch nie ein Priesterstand in der öffentlichen Meinung gesunken als der Klerus der katholischen Kirche in der Zeit vor der Reformation, und wie klar liegt hier die Thatsache vor Augen, dass die Kirche selbst durch Gesetze und Einrichtungen, die ihre Wurzel schon in der ältesten Entwicklungsperiode der Kirche haben, die Urheberin der völligen Entsittlichung ihres Klerus geworden ist? Das Hauptübel, das unter dem Klerus herrschte, und das ihm alle persönliche Achtung rauben musste, war die schamloseste Unzucht, die natürliche Folge des aufgedrungenen Cölibatgesetzes. In allen Beschwerden gegen den Klerus, in jedem Verzeichniss der grossen Zahl seiner Laster nahmen immer die Scandale der Priester-Unzucht die erste Stelle ein. Die Kirche hörte nicht auf, auf allen Synoden, besonders auf den Reformationssynoden zu Constanz und Basel, gegen das unsittliche Leben der Kleriker zu eifern, die Sittengeschichte dieser Synoden selbst aber gibt den besten Aufschluss darüber, aus welchem sehr natürlichen Grunde alle Beschlüsse und Maassregeln, alle Ermahnungen und Drohungen völlig erfolglos waren. Durch die Sittenlosigkeit der Kleriker waren Unzuchtsvergehen auch unter den Laien so gewöhnlich geworden, dass man sie gar nicht mehr unter die eigentlichen Sünden rechnete. Dieselbe Verdorbenheit herrschte in dem Mönchsstande, insbesondere in den Nonnenklöstern. Welche Vorstellung muss man sich von dem sittlichen Zustand der Periode machen, wenn man von der Kirche mit allem Rechte sagen konnte, sie sei gerade in denjenigen Ständen, die auf einer höhern Stufe der christlich-sittlichen Vollkommenheit zu stehen behaupteten, zu einem grossen Hurenhause geworden? Es gab wohl nie eine Zeit, in welcher alles, was zum sittlichen Charakter einer Periode gehört, auf einer so niedrigen Stufe stand, in welcher in so hohem Grade und so allgemein jede Achtung christlicher Sitte aus dem Leben entschwunden war und das sittliche Bewusstsein alle Energie verloren zu haben schien [1].

---

1) Ein merkwürdiger Beitrag zur Sittengeschichte des Mittelalters und ein neuer Beweis der tiefen Entsittlichung ganzer Gemeinschaften wäre es, wenn es sich mit „der Schuld der Templer“ wirklich so verhalten würde, wie J. v. Hammer nach der schon früher in den Fundgruben des Orients (Bd. VI.

Unter den vielfachen Angriffen, die von verschiedenen Seiten gen das kirchliche System gemacht wurden, fehlte es auch nicht Reactionen, die vom sittlichen Interesse ausgingen. Je dringenr im Verlaufe der Zeit das Verlangen nach einer allgemeinen form der Kirche wurde, um so mehr stützte es sich auch auf tliche Gründe, und dieselben Männer und Parteien, die die beutendsten Gegner des herrschenden kirchlichen Systems waren, ichneten sich auch am meisten durch die Reinheit ihrer sittlichen undsätze aus. Ja, es gibt sogar Erscheinungen, welchen bei em demjenigen, das ihnen nur das Gepräge einer weiteren Entcklungsform des Katholicismus zu geben scheint, doch das Prin- einer sehr ernsten sittlichen Opposition gegen die herrschende chtung der katholischen Kirche zu Grunde liegt. Es gilt diess rzugsweise von dem Mönchswesen, dessen wichtige in diese riode fallende Veränderungen nicht richtig begriffen werden, enn sie nicht auch aus dem Gesichtspunkt einer die sittliche Rerm der Kirche bezweckenden Richtung aufgefasst werden. Auch r grosse Gegensatz, in welchen die Häretiker dieser Periode sich

---

18 in der Abhandlung: Mysterium Baphometis revelatum, seu fratres Miiae Templi, qua Gnostici et quidem Ophiani, apostasiae, idololatriae et puritatis convicti per ipsa eorum monumenta) erhobenen Anklage zuletzt eder in den Druckschriften der kais. Akademie der Wissensch. Philos. st. Classe Bd. VI. 1855 S. 175 f. gegen Havemann Gesch. des Ausgangs des mpelherrnordens 1846 behauptet hat. Hammer führt 120 Aussagen an, elche alle in den vier den Templern angeschuldigten unerlaubten Punkten uatuor illicita, wie sie in den Aussagen heissen) übereinstimmen, nemlich r Verläugnung Christi, der Anspeiung des Kreuzes, dem unanständigen uss und der Befugniss zur Sodomie. Durch den Schwur, allen Befehlen s Aufnehmenden zu gehorchen und die Geheimnisse des Ordens nicht verrathen, habe sich der Aufzunehmende voraus gefangen gegeben. Das igstliche Gewissen der Strenggläubigen, welche sich der Verläugnung Christi id der Anspeiung des Kreuzes weigerten, haben die Aufnehmenden selbst durch n Rath beruhigt, dass, wenn die Aufgenommenen das von ihnen Geforderte r Sünde hielten, sie es ja beichten könnten: »Fatue confitearis«, oder durch e Versicherung, dass alles nur Scherz (truffa) sei, oder der Aufnehmende ibe den aus Gewissenszweifel sich weigernden Aufzunehmenden oft selbst isser der Beichte andere Mittel an die Hand gegeben, um ihr Gewissen zu eruhigen, indem er ihnen sagte, dass sie Christus nur mit dem Munde, nicht it dem Herzen verläugnen, dass sie nur neben, nicht auf das Kreuz speien irften.

zur katholischen Kirche setzten, hatte seine tiefste Bedeutung da, wo sie das sittliche Verderben der Kirche zum besondern Gegenstand ihrer Angriffe machten. Es gibt sich so überhaupt in der ganzen Bewegung der Periode auf verschiedenen Punkten und gerade auf denjenigen, in welchen die Hauptmomente der kirchlichen Entwicklung liegen, ein der herrschenden Richtung entgegengesetztes sittliches Interesse auf verschiedene Weise zu erkennen. Wenn aber demungeachtet auf der einen Seite wie auf der andern, sowohl da, wo das kirchliche System in seiner fortgehenden consequenten Entwicklung begriffen ist, als auch da, wo es in sich zu zerfallen und sich aufzulösen beginnt, das Resultat immer nur ein solches war, das gerade den Forderungen des sittlichen Bewusstseins am wenigsten entsprach, so weist diess auf eine principielle Ursache hin, die nur in dem allgemeinen Charakter des kirchlichen Systems liegen kann. Die Idee des Sittlichen kann sich nicht in ihrer Energie geltend machen, wenn sie nicht als die absolute Macht anerkannt ist, welcher alles Andere sich unterordnen muss. Es ist mit Einem Worte der zu seiner vollen Erscheinung gekommene kirchliche Absolutismus, der auch das sittliche Bewusstsein lähmte und entkräftete und alle sittlichen Begriffe so verkehrte, dass sie nur das sittliche Gefühl verletzende Erscheinungen hervorbringen konnten. Es lassen sich in dieser Beziehung zwei Momente unterscheiden, die auf gleiche Weise darauf hinzielten, die absolute Bedeutung der Idee des Sittlichen so zu beschränken, dass sie zu einer sehr relativen und bedingten wurde. Das eine dieser beiden Momente begreift alles in sich, was in das grosse Capitel der kirchlichen Dispensationen und Indulgenzen gehört, wobei immer die Ansicht zu Grunde liegt, dass es keine sittliche Verpflichtung gibt, die für den Menschen so bindend wäre, dass er derselben nicht entbunden werden könnte, sei es unmittelbar durch Aufhebung derselben oder dadurch, dass an die Stelle der eigentlichen Leistung etwas ganz anderes gesetzt wird, das die sittliche Thätigkeit so wenig in Anspruch nimmt, dass auch schon ein Minimum derselben genügen kann. Der Zusammenhang zwischen Sünde und Schuld wird als ein blos willkürlicher betrachtet und um diese Ansicht zu rechtfertigen, scheint es nur darauf anzukommen, dass man die für sündhaft geltenden Handlungen darauf ansieht, ob sie auch wirklich in die Kategorie der Sünde gehören oder nicht. Je

genauer eine Handlung in ihre einzelne Theile zerlegt und je schärfer unterschieden wird, was an ihr ein blos zufälliger Nebenumstand oder ein bewusster zurechnungsfähiger Akt ist, um so gewisser gelingt es, die an ihr haftende Schuld zu verringern und den Begriff der Sünde so einzuengen, dass wenig oder nichts zurückbleibt, was eine solche Handlung zu einer eigentlichen Sünde macht. Das zweite Moment dieser Art ist, dass dieselbe analysirende Operation, durch welche der Begriff der Sünde seine eigentliche Bedeutung verliert, mit dem Begriff der Tugend und Vollkommenheit vorgenommen wird. Wie, um dem Begriff der Sünde seine Schärfe zu nehmen, für keine Sünde erklärt wird, was an sich Sünde ist, so wird, um den Begriff der Tugend abzuschwächen und keinen zu hohen Maasstab für das Wesen derselben haben zu müssen, für Tugend gehalten, was dem Begriff derselben nur sehr unvollkommen entspricht. Es ist auch hier nur darauf abgesehen, den Begriff so zu theilen und zu spalten, dass ihm, weil der Theil für sich nicht sein kann, was nur das Ganze ist, darüber sein eigentliches Wesen verloren geht. Es gibt also eine doppelte Tugend und Vollkommenheit, eine niedere und höhere, und die Folge dieser Unterscheidung ist, dass weder die eine noch die andere die Tugend im wahren und absoluten Sinne ist. In der niedern Tugend ist schon dadurch, dass eine höhere über sie gestellt wird, der Begriff des Sittlichen degradirt, und was die höhere vor der niedern voraus hat, hängt an einem Begriff von Vollkommenheit, durch welchen das Sittliche in ein fremdartiges Gebiet hinübergezogen und zu etwas blos Zuständlichem gemacht wird, was nur Sache der sittlichen Selbstthätigkeit sein kann. Der aristokratische Unterschied der Stände wird auf das sittliche Gebiet übergetragen; es gibt eine doppelte Tugend, wie es zwei durch gewisse äussere Bestimmungen unterschiedene Stände gibt, und es wird demnach vorausgesetzt, dass man schon dadurch auf einer höhern Stufe der Vollkommenheit steht, wenn gewisse Tugenden, zu welchen nicht alle dieselbe sittliche Verpflichtung haben sollen, als besondere Standespflichten geübt werden. Was blickt aus solchen Erscheinungen, wenn wir sie auf ihren tiefer liegenden Grund zurückführen, anderes heraus, als die Tendenz, der Idee des Sittlichen den Boden, auf welchem sie zu ihrer eigentlichen Geltung kommen soll, so viel möglich zu beschränken und die Aufgabe, die

nur auf sittlichem Wege gelöst werden kann, aus der Sphäre, in welcher die Forderungen des sittlichen Bewusstseins ihr nächstes und unmittelbarstes Objekt haben, in eine immer fernere, weit über die Gegenwart hinausliegende Region zu entrücken? Anders kann es auch nach dem ganzen Charakter der Zeit nicht sein. Je mehr in der transcendenten Anschauung, in welcher man lebt, der Schwerpunkt des Bewusstseins in das Jenseits fällt, um so gleichgültiger wird für den Menschen und sein sittliches Verhalten das Diesseits, in welchem er in der unmittelbaren Wirklichkeit des Lebens steht, und je mehr eine Kirche, wie die katholische des Mittelalters, es übernimmt, mit allen ihr zu Gebot stehenden Mitteln die Vermittlerin des Einzelnen mit dem Jenseits zu sein, um so ruhiger kann er, ohne dass seine eigene Thätigkeit und Anstrengung in Anspruch genommen wird, es der Kirche überlassen, seine Stelle zu vertreten. Wofern er nur es an den Leistungen nicht fehlen lässt, welche die Kirche zu den Bedingungen ihrer Vermittlung macht, darf er, wie es sich sonst mit ihm, als einem sittlichen Subjekt verhalten mag, seines Antheils an dem seligen Jenseits versichert sein [1]. Da das Sittliche der Hauptgesichtspunkt ist, von welchem aus das Mangelhafte und Einseitige in der Entwicklung der Kirche des Mittelalters aufzufassen ist, so gehört unter denselben alles, was noch der weitere Inhalt der Geschichte dieser Periode ist und so betrachtet schon auf dem Uebergang zur Reformation liegt.

1. Die scholastische Sittenlehre.

Fragt man, was von Seiten der Scholastiker zur Bestimmung der sittlichen Begriffe und zur wissenschaftlichen Behandlung der Sittenlehre geschehen ist, so kann man ihnen nicht den Vorwurf machen, dass sie ihr Nachdenken nicht auch nach dieser Seite hin gerichtet haben. Nicht nur macht in jedem dogmatischen System die Sittenlehre einen wesentlichen Bestandtheil des Ganzen aus, sondern es wurde auch schon das Sittliche an sich als Gegenstand der denkenden Betrachtung aufgefasst. Den bedeutendsten Versuch dieser Art machte Abälard in seiner Ethica [2], deren zweiter

---

1) Vgl. Rossmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation. Jena 1858. S. 3 f. Die mittelalterliche Anschauung.

2) Vgl. Pez Thesaurus anecdot. III. 2. S. 628 f.

itel *Scito te ipsum* das rühmliche Bestreben bezeugt, auf den nern Grund des sittlichen Bewusstseins zurückzugehen. Seine ttenlehre beruht auf dem Hauptgrundsatz, dass das Sittliche der andlungen nicht nach dem Aeusserlichen, Materiellen, sondern ach der innern Gesinnung, die Gott allein offenbar sei, zu beurteilen sei; durch die hinzukommende äussere That könne Schuld ad Verdienst in den Augen Gottes nicht bestimmt werden. Diese ehauptung suchte er gegen die Einwendungen, die dagegen geacht werden konnten, zu rechtfertigen. Wird das Sittliche wentlich in das Innere gesetzt, so fragt sich wieder, was im Innern s Menschen das eigentliche Princip des Sittlichen sei. Abälard ichte auch nach dieser Seite hin den Begriff der Sünde so genau s möglich abzugrenzen. Es gibt auch ein Wollen und Begehren, if das der Begriff der sittlichen Zurechnung nicht angewandt wern kann. Zu einer bösen That wird eine Handlung nicht, sofern e überhaupt ein Objekt des Wollens und Begehrens ist, sondern ur durch die Einwilligung, die Selbstbestimmung des Willens. Es ann ja so Vieles, was sonst Sünde ist, aus Zwang oder Unwissenit, somit unfreiwillig geschehen. Die Einwilligung in etwas, das cht sein sollte, macht also erst das Wesen der Sünde aus, die in eziehung auf Gott die Nichtachtung Gottes ist, indem man thut ler nicht thut, wovon man sich bewusst ist, dass man es um Gots willen nicht thun oder thun sollte [1]. Hier zeigt sich nun aber hon, wie schwankend Abälard's Begriff der sittlichen Zurechnung t, wenn er selbst ein solches Gebot, wie das Matth. 5, 28, nicht on dem *concupiscere* als solchem, sondern nur von dem *concuiscentiae consensus* verstanden wissen will [2]. Denn wie kann

1) A. a. O. c. 3. S. 629: *Consensum proprie peccatum nominamus, hoc t, culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. uid est enim iste consensus, nisi Dei contemptus et offensa ipsius. Non enim eus ex damno, sed ex contemptu offendi potest. Ipse quippe est summa la potestas, quae damno aliquo non minuitur, sed contemptum sui ulciscitur. eccatum itaque nostrum contemptus creatoris est, et peccare est creatorem ntemnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter sum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum, quod credimus se dimittendum.*

2) *Non est peccatum, uxorem alterius concupiscere, vel cum ea conmbere, sed magis huic concupiscentiae, vel actioni consentire, quem procto consensum concupiscentiae lex concupiscentiam vocat, cum ait: non concupisces, non enim concupisces, quod vitare non possumus, vel in quo,*

man wissen, ob das *concupiscere* zu einem *consensus concupiscentiae* geworden ist, solange es noch nicht äusserlich hervorgetreten ist? Solange die innere That nicht auch zu einer äussern geworden ist, kann man immer noch sagen, es sei noch nicht zum wirklichen *consensus* gekommen; es fehlte somit, wenn nicht aus der That als solcher auf den *consensus* geschlossen werden soll, noch das eigentliche Kriterium, nach welchem eine Handlung als Sünde anzusehen ist. Während demnach alles Gewicht darauf gelegt wird, das Wesen der Sünde nicht blos nach der äussern That zu beurtheilen, wird das sittliche Urtheil doch wieder von der äussern Erscheinung des innern Willensakts abhängig gemacht. Wird die Sünde durch die drei von Abälard unterschiedenen Momente, die *suggestio, delectatio* und den *consensus* vollzogen, was fehlt dem *consensus* noch, um unmittelbar zur äussern That zu werden? Statt auf dieses Hauptmoment einzugehen, nimmt Abälard nur auf eine Einwendung Rücksicht, die vom Standpunkt der Kirche aus erhoben werden konnte. Welchen Maasstab hat die Kirche für ihre Satisfactionen, wenn sie ihn nicht von der äussern Beschaffenheit der Sünden entnehmen darf? [1]) Es kann ja, wie Abälard selbst behauptet, Fälle geben, in welchen, ohne dass eine entsprechende Schuld stattfindet, eine grosse Satisfactionsstrafe auferlegt wird. Um diesem Einwurf zu begegnen, erinnert er an den grossen Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Gericht, sofern das letztere freilich die Schuld nur nach der äussern That bestimmen kann; doch ist diess nicht so gemeint, wie wenn dadurch dem menschlichen Gericht jeder Werth abgesprochen werden sollte, sondern es kommt dabei nur das weitere Moment in Betracht, dass das menschliche Gericht seine Strafen nach den Folgen zu bemessen hat, welche gewisse Handlungen für die öffentliche Sittlichkeit haben, während dagegen Gott den Menschen nur nach der Sittlichkeit seiner Gesinnung beurtheilt [2]). Da hieraus nur die Folgerung gezogen wer-

ut dictum est, non peccamus, prohiberi debuit, sed assentire illi. A. a. O. c. 3. S. 638.

1) *Sunt etiam qui non mediocriter moventur, cum audiunt, nos dicere, opus peccati non proprie peccatum dici, vel quidquam non addere ad peccati augmentum, cur gravior satisfactio injungatur de operis effectu, quam de culpae reatu.* A. a. O. c. 5. S. 645.

2) A. a. O. c. 7. S. 647: *Haec quidem non tam justitiae debito, quam*

den kann, dass der Mensch im Unterschied von Gott über die Sittlichkeit Anderer entweder gar nicht oder nur nach Maassgabe ihrer äussern Handlungen urtheilen kann, so ist auch hier wieder ein Punkt, auf welchem sich Abälard's Sittenlehre in einen Widerspruch mit sich selbst verwickelt, welcher sie der kirchlichen Satisfactionslehre nicht sehr gefährlich machte und sie dieser gegenüber in jedem Fall als sehr unpraktisch erscheinen liess. Wie die Sünde wesentlich nicht in der äussern That, sondern in der Gesinnung, aus welcher die That hervorgeht, besteht, so verhält es sich auch mit dem Guten. Es kommt nur auf die *bona intentio* an; die *operatio* hat in sich selbst nichts Gutes, sie geht nur aus der *intentio* hervor. Um so mehr aber fragt sich, was die *intentio* zu einer guten macht. Kommt es nur auf die *intentio* an, auf das Bewusstsein, mit welchem gehandelt wird, so scheint ja dadurch das Gute nur in die Subjectivität des Bewusstseins gesetzt zu werden. So subjectiv will auch Abälard das Gute nicht betrachtet wissen; gut ist die *intentio*, nicht sofern der Handelnde sie für gut hält, sondern nur, wenn sie an sich gut ist, sonst würden ja auch die Unglaubigen gut handeln, da auch sie von dem, was sie thun, die Vorstellung haben, dass es Gott gefalle[1]. Allein Abälard kommt hier über die Subjectivität seiner Theorie nicht hinweg, er kann die Schwierigkeit, die sich ihm hier aufdrängt, nur so heben, dass er in einem solchen Falle zwar die

---

dispensationis aguntur temperamento, ut, quemadmodum diximus, publica praeveniendo damna communi consulamus utilitati. Saepe igitur minima peccata majoribus poenis vindicamus non tam aequitate justitiae adtendentes, quae culpa praecesserit, quam discretione providentiae cogitantes, quanta hinc contingere possit incommoditas, si leviter puniatur. Culpas itaque animi divino reservantes judicio effecta eorum, de quibus judicare habemus, prosequimur nostro. — Deus vero unius cujusque poenam secundum quantitatem disponit et quicunque ipsum aequaliter contemnunt, aequali postmodum poena puniuntur, cujuscunque conditionis aut professionis sint. Vgl. S. 640: *Non enim, quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit.* Aus einer solchen Trennung des Aeussern und Innern folgt zuletzt nur, dass alle Sünden an sich und innerlich einander gleich sind und, da nur Gott in das Innere sieht, niemand wissen kann, ob eine Handlung Sünde ist oder nicht.

1) A. a. O. 12. S. 653: *Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur.*

Schuld läugnet, gleichwohl aber das stehen lässt, was nur unter Voraussetzung der Schuld gedacht werden kann [1]. Ungläubige, Christenverfolger handeln im Bewusstsein ihrer guten Sache und man kann ihre Unwissenheit und was sie aus Unwissenheit thun keine aus Verachtung Gottes entspringende Sünde nennen, da sie, wenn sie anders handelten, nur gegen ihr Gewissen handeln würden, und doch ist die nothwendige Folge ihrer Unwissenheit die Verdammung. Um diess mit dem sittlichen Bewusstsein zu vereinigen, kann sich Abälard nur auf die Unbegreiflichkeit der göttlichen Gerichte berufen, womit er aber nur gesteht, dass er den Widerspruch, in welchen seine abstracte Theorie des Sittlichen mit dem Dogma kommt, nicht zu lösen wisse.

Offener tritt seine Opposition gegen die Grundsätze und die Praxis der Kirche erst im zweiten Theil seiner Ethik hervor, in welchem er, nachdem er in der Erkenntniss der Sünde die Wunden der Seele aufgedeckt hat, nach den Mitteln ihrer Heilung fragte, und bei jedem der drei Momente, in welche die Kirche die Versöhnung des Sünders mit Gott setzt, die *poenitentia, confessio* und *satisfactio*, dieselbe Verkehrung der sittlichen Begriffe zu bekämpfen hatte. Seine reinere sittliche Ansicht spricht sich auf eine sehr anerkennungswerthe Weise in dem Ernste aus, mit welchem er sowohl die rohe Vorstellung derer, die, wenn die Furcht vor den Strafen des Fegfeuers und der Hölle ihnen in den letzten Augenblicken ein reuiges Sündenbekenntniss erpresst, durch bezahlte Priestermessen für die Ruhe ihrer Seele die Vergebung ihrer Sünden von Gott zu erhalten meinen, und auch dann noch so wenig in sich gehen, dass sie statt das ungerechte Gut zurückzugeben, sich mit der eitlen Hoffnung trösten, ihre Erben werden dafür um so mehr durch Almosen für das Heil ihrer Seele sorgen, als auch die Habsucht und Schlechtigkeit der

1) A. a. O. c. 14. S. 655: *Saepe etenim Deus aliquos hic corporaliter punit, nulla eorum culpa hoc exigente, nec tamen sine causa, veluti cum justis etiam afflictiones immittit ad aliquam eorum purgationem, vel probationem. — Sicut enim sine meritis nonnulli salvantur, ut parvuli, et sola gratia vitam assequuntur aeternam, ita non absurdum est, nonnullos poenas corporales sustinere, quas non meruerunt. — Abyssus quippe multa Dei judicia sunt, qui nonnunquam reluctantes, vel minus de sua salute sollicitos trahit, et se offerentes, vel ad credendum paratiores profundissimo dispensationis suae consilio respuit.*

Priester rügt, die die Thorheit der Menschen durch leere Heilsversprechungen nur zu ihrem Vortheil zu benützen suchen. Die wahre Reue, der wahrhaft mit Gott versöhnende Schmerz über die Sünde entspringe nicht aus der Furcht vor der Strafe, sondern aus der Liebe zu Gott, aus der Erkenntniss seiner Güte und Barmherzigkeit; mit einer solchen Zerknirschung des Herzens könne die Sünde nicht bestehen. Die wahre, aus der Liebe zu Gott entspringende Reue gestatte auch nicht, dass man nur über Eine Art von Sünden Busse thue und nicht auf gleiche Weise über alles, dessen man sich bei der Reflexion auf sich selbst bewusst ist. Alle Sünden werden durch die Busse vergeben; nur die Sünde gegen den heiligen Geist macht eine Ausnahme und selbst die Sünden gegen Christus als des Menschen Sohn haben nicht denselben verdammlichen Charakter, da nur die Sünde gegen den heiligen Geist eine solche ist, bei welcher man wider besseres Wissen und Gewissen für diabolisch erklärt, was man nur für ein Werk der offenbaren Gnade Gottes halten kann [1]). Die Beichte betrachtet Abälard als ein Mittel der Demüthigung und der Unterwerfung des eigenen Willens unter einen fremden; man darf sich nicht scheuen, vor den Menschen zu bekennen, was man vor Gott zu thun sich nicht gescheut hat. Die Beichte ist, wenn auch nicht schlechthin nothwendig, doch nützlich, da es eine Gnade Gottes ist, dass er uns gestattet, uns selbst eine leichtere Strafe aufzulegen, um uns nicht schwerer strafen zu müssen. Sehr stark äussert sich Abälard dabei über die Indiscretion und Schlechtigkeit der Priester, die nicht blos aus Unwissenheit ihre Untergebenen übel berathen, sondern auch in ihrer Habsucht so weit gehen, dass sie um Geld die auferlegte Satisfaction entweder ganz, oder zum Theil erlassen [2]). Und nicht blos Priester sind so

---

1) A. a. O. c. 22. S. 672.: *Non enim in hoc aliquis contemptu Dei notari potest, si veritatem per errorem contradicat, nec contra conscientiam agat, maxime cum id tale sit, quod humana ratione investigari non possit, sed magis rationi videatur contrarium. Blasphemare autem in Spiritum est ita opera manifestae gratiae Dei calumniari, ut illa, quae credebant per Spiritum sanctum, hoc est, divina bonitate misericorditer fieri, per diabolum tamen assererent agi.*

2) A. a. O. c. 25. S. 680: *Subjectos decipientes, ut pro nummorum oblatione satisfactionis injunctae poenas condonent vel relaxent, non attendentes, quid velit Dominus, quam quid valeat nummus.* Die ganze Stelle

schamlos, auch die Obern derselben, die Bischöfe, machen bei Einweihungen von Kirchen, Einsegnungen von Altären und bei jeder ihnen vortheilhaft scheinenden Gelegenheit den verschwenderischsten Gebrauch von dem Ablass, wobei man sich nur darüber wundern müsse, dass sie, wenn sie es, wie natürlich, nur aus Liebe und Güte thun, mit der in ihre Hände gelegten Gewalt über den Himmel nicht alle von allen ihren Sünden absolviren und keinen verdammt werden lassen[1]. Schon hieraus erhellt, wie er über die Schlüsselgewalt der Bischöfe dachte. In ihrem schönsten Lichte erscheint die Berechtigung seines sittlichen Standpunkts der hierarchischen Anmaassung der Bischöfe gegenüber, in welchen er nur unter der Bedingung die Nachfolger der Apostel sehen wollte, wenn sie ihnen auch in sittlicher Würdigkeit ähnlich seien. Der Ausspruch des Herrn Joh. 20, 23 gelte nur persönlich den Aposteln und sei nicht allgemein auf alle Bischöfe zu beziehen. Mit aller Entrüstung seines sittlichen Gefühls wies er die Vorstellung zurück, als ob die göttliche Gerechtigkeit sich nach der Willkür richten müsste, mit welcher irreligiöse und indiscrete Bischöfe vermöge ihrer lösenden und bindenden Gewalt den Einen für unschuldig, den Andern für schuldig erklären[2]. Indem er auch den Excommunicationen der Bischöfe alle Bedeutung absprach, wofern sie nicht der göttlichen Gerechtigkeit gemäss seien, stellte er ebendamit die Selbstgewissheit seines sittlichen Bewusstseins als höchstes Kriterium über alle Ansprüche der hierarchischen Auctorität.

---

ist für die Geschichte der schon damals sehr gangbaren Ablasspraxis nicht unwichtig.

1) A. a. O.: *In relaxandis poenitentiis prodigi sunt, modo tertiam modo quartam poenitentiae partem omnibus communiter indulgentes, sub quadam scilicet specie charitatis, sed in veritate summae cupiditatis.*

2) A. a. O. c. 26. S. 684: *Manifesta ratio habet, quod Petro concessum est, nequaquam omnibus episcopis a Domino collatum esse, sed his solis, qui Petrum non ex sublimitate cathedrae, sed meritorum imitantur dignitate. Non enim suam voluntatem sequentes et a voluntate Dei se avertentes contra divinae rectitudinis justitiam quicquam possunt, nec cum inique aliquid agunt, ad iniquitatem Deum inclinare possunt, ut eum quasi similem sui efficiant. — Quis enim magis Deum oblivisci et in reprobum sensum dari dicendus est, quam qui hanc sibi arrogat potestatem, ut in subjectis pro arbitrio suo ligandis atque solvendis divinam sibi subjacere sententiam dicat, ut quod etiam injuste praesumpserit, summam Dei justitiam pervertere queat, quasi reos vel innocentes facere possit quos voluerit.*

So einseitig abstract die von Abälard aufgestellte Theorie des Sittlichen ist, so ist doch die ächt wissenschaftliche Bedeutung seiner Ethik darin nicht zu verkennen, dass er die Idee des Sittlichen in ihrer selbstständigen, von den herrschenden dogmatischen Vorstellungen und kirchlichen Grundsätzen unabhängigen Wahrheit auffasste und sie als die absolute Norm anerkannt wissen wollte, durch welche das Verhalten des Menschen für das praktische Leben bestimmt werden muss. Es kann als ein Beweis der Energie seines sittlichen Bewusstseins angesehen werden, dass er gerade dasjenige Moment der Idee des Sittlichen mit aller Schärfe hervorhob, das durch die herrschende Richtung der Zeit am meisten beeinträchtigt war. Je mehr alles, was dem Menschen seinen sittlich religiösen Werth gibt, nur in das werkthätige Handeln, in die Verdienste der guten Werke, in die Abbüssung der Sünden durch die von den Priestern auferlegten Satisfactionen gelegt wurde, um so mehr kam es der Wissenschaft zu, mit allem Nachdruck daran zu erinnern, dass das wahre Wesen des Sittlichen nicht in dem Aeussern der Handlung, sondern in dem Innern der Gesinnung bestehe. Diess ist das Verdienstliche der abälard'schen Ethik und es kann nur als ein sie besonders auszeichnender Vorzug anerkannt werden, dass sie, statt nach der gewöhnlichen Weise den Maasstab für das Sittliche aus der Wirklichkeit des Lebens zu entnehmen und sich nach der gangbaren Praxis zu accommodiren, sich vielmehr auf den entgegengesetzten Standpunkt stellte und die Idee des Sittlichen als die ideale Norm betrachtete, durch welche das sittliche Verhalten bestimmt werden muss.

Abälard's Ethik hat das Interesse einer aus dem frischen Quell des sittlichen Bewusstseins entsprungenen Frage, in welcher der Begriff des Sittlichen überhaupt in's Auge gefasst wird. Einen andern Charakter hat die Sittenlehre bei den folgenden systematischen Scholastikern schon dadurch, dass sie die Sittenlehre nicht für sich behandeln, sondern zu einem integrirenden Bestandtheil des von ihnen construirten theologischen Systems machen. Sie stehen auf dem Standpunkt der Sittenlehre, sobald sie nach der Lehre von Gott und dem Verhältniss Gottes zu der Welt auf den Menschen kommen und das Verhältniss des Menschen zu Gott betrachten. Als freies vernünftiges Wesen muss der Mensch einen höchsten Endzweck haben, auf welchen als das höchste Gut, in welchem seine

Seligkeit besteht, sein Wollen und Handeln gerichtet ist. Was aber den Menschen als Objekt seines Wollens auf absolute Weise befriedigen soll, kann nicht ein geschaffenes Gut sein, sondern nur das absolut und allgemein Gute, d. h. Gott. Die höchste und vollkommenste Seligkeit des Menschen kann nur die Anschauung des göttlichen Wesens sein. Hiemit ist schon der supranaturalistische Charakter dieser Sittenlehre ausgesprochen; ihr oberster Grundsatz ist, dass der Mensch das Objekt seines Sollens nicht *per sua naturalia* erreichen kann. Es gilt diess aber nur von dem höchsten und letzten Ziel, der vollkommenen Seligkeit, von welcher die unvollkommene des gegenwärtigen Lebens zu unterscheiden ist. Diese kann der Mensch durch seine natürliche Kraft, in deren Uebung das Wesen der Tugend besteht, erlangen [1]. Die scholastische Sittenlehre, wie sie Thomas von Aquino in ihrer vollendetsten Darstellung in dem zweiten Theil seiner theologischen Summe, der *prima* und *secunda secundae* gegeben hat, hat daher das Eigene, dass sie kein allgemeines Princip aufstellt, das auf absolute Weise das ganze sittliche Gebiet umfasst. Sie macht an den Menschen nicht die absolute Forderung: du kannst, denn du sollst; indem sie von vorn herein voraussetzt, dass die Natur des Menschen eine endliche, in den schlechthinigen Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen hineingestellte ist, wird ihr das Absolute des sittlichen Sollens ein blos relatives, sie beschränkt es auf das der Endlichkeit der menschlichen Natur entsprechende Gebiet, und theilt auf diese Weise überhaupt das Gebiet des Sittlichen in mehrere auf verschiedene Weise gegen einander abgegrenzte Regionen, deren keine die Idee des Sittlichen in der Reinheit ihres Princips in sich darstellt. Die Beschreibung dieser verschiedenen Regionen und der ihnen angehörenden Erscheinungen des sittlichen Lebens macht den Hauptinhalt der Sittenlehre des Thomas aus.

Ungeachtet des deterministischen Charakters seines Systems hält Thomas die Freiheit des Willens als das Princip fest, auf welchem alles Sittliche beruht. Ein sittliches Subjekt ist der Mensch nur sofern er ein Wollender ist; das Objekt seines Wollens ist das Gute. Wenn aber auch die Richtung des Willens nur auf das Gute gehen kann, so folgt daraus nicht, dass das gewollte Gute das an sich Gute ist, sondern es kommt nur darauf an, dass es dem wol-

1) Vgl. Thomas Summa theol. prima sec. qu. 5. art. 5.

lenden Subjekt als etwas Gutes und Wünschenswerthes erscheint[1]. Es bezieht sich diess auf das für Thomas besonders wichtige Verhältniss des Verstandes und Willens. Der Wille bewegt sich zwar durch sich selbst, er wird aber durch den Verstand bestimmt, sofern das erste formale Princip, das Seiende und allgemein Wahre, ein Objekt des Verstandes ist, und der Wille nur dadurch in Thätigkeit gesetzt wird, dass ihm der Verstand in der Vorstellung eines bestimmten Objekts das Objekt seines Wollens vorhält. Würde das dem Willen vorgehaltene Objekt ihm als das in jeder Beziehung absolut Gute erscheinen, so würde seine Richtung mit Nothwendigkeit nur auf dieses Eine Objekt gehen können; da aber das particulär Gute immer einen Mangel des Guten in sich hat, und nach verschiedenen Beziehungen so oder anders betrachtet werden kann, so kann sich der Wille zu demselben Objekt auf verschiedene Weise verhalten, es sowohl annehmen als verwerfen. Wenn auch der Wille in letzter Beziehung von Gott als dem bewegenden Princip bewegt wird, so ist doch seine Bewegung keine nothwendige, sondern Gott bewegt den Willen nur so, wie es der Natur des Willens als eines freien gemäss ist, so dass er sich eben so gut zu dem Einen als dem Andern bestimmen kann, seine Bewegung somit keine nothwendige, sondern eine zufällige ist. Thomas betrachtet die Willensthätigkeit nach den verschiedenen zu ihr gehörenden Momenten und setzt die Vollendung des Willensakts in die Zustimmung der den Willen in sich begreifenden obern Vernunft zu einer bestimmten Handlung. Die sittliche Beschaffenheit, vermöge welcher eine Handlung entweder gut oder böse ist, hängt von dem Objekt ab, auf das der Wille gerichtet ist; da aber dem Willen sein Objekt durch die Vernunft gegeben wird, so hängt die Güte des Willens von der Vernunft ab, die Vernunft selbst aber kann die für die Güte des Willens maasgebende Regel nur durch das ewige Gesetz oder die göttliche Vernunft sein. Wird die Güte des Willens nach dem beabsichtigten Endzweck bestimmt, so kann der letzte Zweck des menschlichen Willens nur das höchste Gut oder Gott sein und der Wille ist somit gut, sofern er auf das höchste Gut sich richtet. Da aber das höchste Gut das unmittelbare und eigentliche

1) A. a. O. qu. 8. art. 1. *Ad hoc quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni.*

Objekt des göttlichen Willens ist, so ist der eigentliche Maasstab, nach welchem die Güte des menschlichen Willens bestimmt wird, die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen [1]. Dieser absolute Maasstab für das sittlich Gute wird jedoch, da nach Thomas alles, was sich auf den Willen bezieht, durch den Verstand vermittelt und bedingt wird, auf einen sehr relativen herabgesetzt. Wenn also auch der Wille im Allgemeinen und *formaliter* dasselbe will, was der göttliche Wille will, so kann er doch *materialiter* auf etwas ganz Anderes gehen, da dieselbe Sache, je nachdem sie unter diesem oder jenem Gesichtspunkt betrachtet wird, dem sittlichen Bewusstsein als gut oder nicht gut erscheinen kann. Das sittliche Handeln ist so in letzter Beziehung nur durch die Subjectivität des vorstellenden Bewusstseins bedingt [2]. Nimmt man noch dazu, wie wenig in dem Determinismus des Thomas weder der Begriff der Willensfreiheit noch der des Bösen, sofern das Böse nur der Defect des Guten ist, zu seinem Rechte kommt, so ist klar, wie weit eine solche nur in der Beschreibung der verschiedenen sittlichen Zustände sich bewegende Sittenlehre unter einem Standpunkt zurückbleibt, auf welchem die Realisirung der Idee des Sittlichen mit der Unbedingtheit eines kategorischen Imperativs als die der sittlichen Natur des Menschen immanente absolute Aufgabe betrachtet wird.

---

1) A. a. O. qu. 19. art. 9.

2) A. a. O. qu. 19. art. 10: *Voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse secundum quod habet rationem boni, est bona, et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. — Bonum totius universi est id quod est apprehensum a Deo — unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem. Et ideo contingit, quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, aut e converso. — Voluntas humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter.* Und doch ist diess gerade die sittliche Forderung, dass der menschliche Wille auch im Materiellen dem göttlichen sich conformirt.

Es gehört zum beschreibenden Charakter dieser Sittenlehre, dass in ihr das Psychologische vom Moralischen noch nicht geschieden ist. Nach der Bestimmung der allgemeinen Begriffe beginnt sie mit der Beschreibung der leidentlichen Zustände, der *passiones* der Seele, um sodann von diesen, durch die Vermittlung der *habitus*, der geistigen Dispositionen, die in der Potenz sind, was die Tugenden actuell sind, zu der Lehre von den Tugenden fortzugehen. Das weite Gebiet, auf das sich der Begriff der Tugend bezieht, theilt sich auf verschiedene Weise. Ihrem allgemeinsten Begriff nach ist die Tugend entweder intellectuell oder moralisch. Da es nur zwei Principien der menschlichen Thätigkeit gibt, den Verstand oder die Vernunft und das Begehrungsvermögen, so ist die Tugend intellectuell, wenn sie den speculativen oder practischen Verstand zum Rechthandeln bestimmt, und moralisch, wenn sie dem Begehrungsvermögen dieselbe Richtung gibt. Auf der intellectuellen Seite ist die Klugheit die nothwendigste Tugend, da es bei allem, was man thut, nicht blos darauf ankommt, was man thut, sondern auch wie man es thut, dass man das dem Zwecke Entsprechende wählt, was Sache der Klugheit ist[1]. Ohne Klugheit gibt es keine moralische Tugend, weil die moralische Tugend ein *habitus electivus* ist, d. h. ein solcher, durch welchen man das richtig wählt, was zum Ziele führt; diess kann nur durch die Klugheit und die zu ihr gehörenden Eigenschaften geschehen. Die *prudentia* ist mit Einem Worte die *recta ratio agibilium*. Die Haupteintheilung betrifft jedoch den Unterschied der vier Haupttugenden der Alten, die Thomas nach dem Vorgang des Ambrosius die Cardinaltugenden nennt, und der drei theologischen Tugenden. Die erstern umfassen das der Natur des Menschen adäquate sittliche Gebiet nach den allgemeinsten Gesichtspunkten, unter welchen es classificirt werden kann. Es sind die vier Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit und Tapferkeit[2]. Da es eine doppelte Seligkeit gibt, die

1) Qu. 57. art. 5: *Necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc, quod convenienter se habeat ad ea, quae sunt ad finem, et haec virtus est prudentia.*

2) Qu. 61. art. 3: *dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes, ut puta, quod omnis virtus, quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia, et quod omnis virtus, quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur justitia, et omnis virtus, quae cohibet passiones et de-*

eine der Natur des Menschen so proportionirt ist, dass der Mensch durch seine natürlichen Principien zu ihr gelangen kann, die andere aber über seine Natur und seine natürlichen Kräfte hinausgeht, so gibt es auch theologische Tugenden, welche so heissen, weil sie sich auf Gott als das Objekt der übernatürlichen Seligkeit beziehen, allein von Gott uns eingegossen werden, und weil wir nur durch die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift von ihnen wissen. Es sind die drei, Glaube, Hoffnung und Liebe. Der Glaube ist die übernatürliche Ergänzung des Verstandes; dasselbe sind die Hoffnung und die Liebe in Beziehung auf den Willen und die aus dem Willen hervorgehende Bewegung, die nur durch jene Tugenden dem Ziel, auf das sie gerichtet ist, conform wird. Zwischen diesen beiden Arten von Tugenden steht vermittelnd der eigenthümliche Gesichtspunkt, unter welchen Thomas die Cardinaltugenden stellt, um sie in urbildliche, reinigende und politische zu theilen[1]. Wie alles in Gott urbildlich existirt, so gibt es auch ein Urbild der menschlichen Tugend in Gott und die Cardinaltugenden können nach ihrer urbildlichen Bedeutung betrachtet werden, so dass der göttliche Geist in Gott selbst Klugheit genannt wird, die Mässigkeit die Beziehung des göttlichen Bewusstseins auf sich selbst[2], wie bei uns die Mässigkeit davon ihren Namen hat, dass das Begehrungsvermögen mit der Vernunft conformirt wird, die Tapferkeit Gottes seine Unveränderlichkeit, seine Gerechtigkeit die Beobachtung des ewigen Gesetzes in allen seinen Werken. Und da der Mensch ein politisches Wesen ist, so werden die seiner Natur entsprechenden Tugenden politische genannt, sofern der Mensch, wenn er an diese Tugenden sich hält, in der Verwaltung der menschlichen Angelegenheiten sich wohl befindet. Der Mensch soll aber auch nach dem Göttlichen streben, wie sowohl Aristoteles sagt (Ethik 10, 7), als

---

primit, dicatur temperantia, et omnis virtus, quae facit firmitatem animi contra quascunque passiones, dicatur fortitudo. Alio vero modo possunt accipi secundum quod istae virtutes denominantur ab eo, quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes contra alias divisae, dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae, puta, quod prudentia dicatur, quae praeceptiva est, justitia, quae est circa actiones debitas inter aequales etc.

1) Qu. 62. art. 5.

2) *Conversio divinae intentionis ad se ipsum.*

auch die h. Schrift befiehlt (Matth. 5, 48); es muss daher auch gewisse Tugenden geben, die in der Mitte stehen zwischen den politischen oder menschlichen und den urbildlichen oder göttlichen; sie sind verschieden in Hinsicht der Bewegung und des Ziels. Es gibt Uebergangstugenden bei denen, die erst nach der göttlichen Aehnlichkeit streben, diese heissen daher reinigende Tugenden. So aufgefasst besteht die Klugheit darin, dass die Seele alles Weltliche in der Betrachtung des Göttlichen verachtet und alle ihre Gedanken allein auf das Göttliche richtet; die Mässigkeit darin, dass sie, soweit es die Natur zulässt, alles, was das körperliche Bedürfniss verlangt, zurücklässt; die Tapferkeit darin, dass die Seele nicht erschrickt, wenn sie aus dem Körper scheiden und dem Obern nahen soll; die Gerechtigkeit darin, dass die ganze Seele ihre Zustimmung zu dieser Lebensrichtung gibt. Im Unterschied von diesen Tugenden gibt es auch solche, welche die haben, die die göttliche Aehnlichkeit schon erreichen. Sie sind die Tugenden der schon gereinigten Seele und bestehen darin, dass die Klugheit allein das Göttliche anschaut, die Mässigkeit von keinen irdischen Begierden weiss, die Tapferkeit keine Leidenschaften kennt, die Gerechtigkeit in der Nachahmung Gottes mit dem göttlichen Geist durch ein ewiges Bündniss verbunden ist. Es sind diess die Tugenden der Seligen und Einiger, welche in diesem Leben die höchste Vollkommenheit erreichen. Die Sittenlehre des Thomas hat hier einen platonisirenden Zug; Thomas beruft sich auch für diese Auffassung der Tugenden auf Plotinus und den Neuplatoniker Macrobius. Wie in dem System des Thomas über das Natürliche immer noch etwas Uebernatürliches gesetzt wird, das vom Natürlichen zwar wesentlich verschieden ist, aber mit demselben so zusammengehört, dass es erst dadurch ergänzt und vollendet wird, so nehmen in seiner Sittenlehre auch noch die sogenannten *dona* oder Geistesgaben eine eigene Stelle ein. Der Mensch wird durch ein doppeltes Princip bewegt, innerlich durch die Vernunft, äusserlich durch Gott. Alles, was bewegt wird, muss dem Bewegenden proportionirt und so disponirt sein, dass es gut bewegt wird. Je höher das Bewegende ist, um so vollkommener muss die Disposition sein, durch welche das Bewegliche ihm proportionirt wird. Die menschlichen Tugenden qualificiren den Menschen dazu, dass er in dem, was er innerlich oder äusserlich thut, durch die Vernunft bewegt wird. Es müssen aber im Menschen auch noch

höhere Vollkommenheiten sein, durch die er zum göttlich Bewegtwerden disponirt wird. Diese *perfectiones* heissen *dona*, nicht blos weil sie von Gott eingegossen werden, sondern weil der Mensch durch sie dazu disponirt wird, dass er durch die göttliche Inspiration leicht bewegt werden kann und dem Antrieb des heiligen Geistes willig folgt. Diess bewirken sie ebenso, wie die moralischen Tugenden bewirken, dass das Begehrungsvermögen der Vernunft gehorcht. Diese sieben dona sind nach Gregor's Moralia Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Furcht[1]. Es erhellt auch hieraus, wie auf dem Standpunkt dieser Sittenlehre das sittliche Subjekt nie das Bewusstsein in sich haben kann, dass sein sittliches Sollen als solches auch sein sittliches Können ist und seine sittliche Selbstbestimmung ihren sittlichen Werth in sich selbst hat. Die sittliche That hat ihr Princip nicht in sich selbst, sie kommt erst durch ein Princip ausser ihr zu Stande.

Mit demselben das ganze sittliche Gebiet ausmessenden und eintheilenden dialectischen Scharfsinn handelt Thomas nach der Lehre von den Tugenden von den Fehlern und Sünden. Das Charakteristische seiner Sittenlehre tritt auch hier am meisten da hervor, wo das sittliche Princip mit dem die Reinheit desselben trübenden kirchlichen Supranaturalismus in Conflict kommt. Man nehme z. B. nur den Unterschied der Erlass- und Todsünden. Todsünden sind, wie Thomas ihren Begriff bestimmt, solche, durch welche der Mensch des Endziels völlig verlustig wird, Erlasssünden solche, die sich nicht auf das Endziel selbst, sondern nur auf etwas zum Endziel Führendes beziehen[2]. Worauf beruht aber die Voraussetzung, dass es

1) Qu. 68. art. 4. *In omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica, et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem et ad judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem judicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem, quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem, in his autem, quae sunt ad se ipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem. — Et sic patet, quod haec dona extendunt se ad omnia, ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.*

2) Qu. 88. art. 1: *Principium spiritualis vitae, quae est secundum vir-*

Sünden gibt, durch welche die Wirksamkeit des sittlichen Princips im Menschen so aufgehoben wird, dass die Herstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses schlechthin unmöglich ist? Es liegt diess nicht im sittlichen Bewusstsein und im Princip desselben, der sittlichen Willensfreiheit, sondern es ist nur die Behauptung der Kirche, die nach ihrer äusserlichen Betrachtungsweise auf gewisse Arten von Sünden, solche, die gegen die öffentliche Sittlichkeit am meisten verstossen, die Strafe der ewigen Verdammniss gesetzt hat.

In der Geschichte der christlichen Sittenlehre handelt es sich immer wieder um die Frage, wie sich die Begriffe und Grundsätze, die als der substanzielle Inhalt des allgemeinen sittlichen Bewusstseins anzusehen sind, zu demjenigen verhalten, was die Sittenlehre aus dem Christenthum in sich aufgenommen hat, ob die Gestalt, welche die Sittenlehre in der christlichen Kirche erhalten hat, für eine reinere Entwicklung des sittlichen Bewusstseins gehalten werden kann, oder ob es dadurch vielmehr getrübt und beeinträchtigt worden ist. Dass diess beinahe überall geschehen ist, wo das Dogma und die in der Kirche herrschende Praxis in das sittliche Leben eingreift, lässt sich nicht läugnen. Wie kann von einem sittlichen Subjekt die Rede sein, wenn Verdienst und Schuld so wenig durch die Selbstthätigkeit des handelnden Subjekts bedingt sind, dass sie von dem Einen auf den Andern übergetragen werden können? Ganz besonders ist es die dem Mönchsleben zugeschriebene Heiligkeit und Vollkommenheit, in welcher das reinere sittliche Bewusstsein mit den Moralbegriffen der Kirche in Conflict kommt; es ist daher auch diess ein Hauptmoment, das bei der Sittenlehre des Thomas in Betracht kommt.

---

tutem, est ordo ad ultimum finem, qui quidem, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, quia inordinationes eorum, quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error, qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari, quod sit principalius. Was ist aber *principalius* als das *principium intrinsecum* des sittlichen Handelns? Wie unklar ist daher das *reparari ex fine* und wie unhaltbar die ganze Unterscheidung: *secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile, et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam.*

Thomas will auch hier nur die in der Kirche herrschende Ansicht und Praxis theoretisch rechtfertigen. Die hergebrachte Unterscheidung zwischen *praecepta* und *consilia* wird daher auch von ihm beibehalten und er rechnet es in der Lehre vom Gesetz zu dem Vorzug, durch welchen sich das neue Gesetz als ein Gesetz der Freiheit vor dem alten auszeichnet, dass es nicht blos *praecepta* hat, die nothwendig befolgt werden müssen, sondern auch *consilia*, die der freien Wahl anheimgestellt sind [1]. Ohne die *praecepta* kann das Ziel des ewigen Lebens gar nicht erreicht werden, die *consilia* sollen nur dazu dienen, dass man es besser und leichter erreicht. Die *praecepta* sollen nur verhindern, dass man sich ganz an die Güter dieser Welt hingibt, ihnen aber ganz zu entsagen ist nicht nöthig, wenn man nur nicht den höchsten Zweck seines Lebens in sie setzt, sind sie der Erlangung der ewigen Seligkeit nicht hinderlich, leichter aber gelangt man zu derselben, wenn man ihnen, wie diess die *consilia evangelii* empfehlen, ganz entsagt. Da die Güter dieser Welt in dreierlei bestehen, in Reichthum, Fleischeslust und Ehre, so gehört auch eine dreifache Entsagung zu dem Stand der Vollkommenheit, in welchen man durch die *consilia evangelii* eintritt, man entsagt dem Reichthum durch Armuth, der Fleischeslust durch beständige Keuschheit, der Ehre oder dem Stolz durch die Knechtschaft des Gehorsams. Aber auch schon dann, wenn man nur in einem einzelnen Fall entweder einem Armen ein Almosen gibt, zu welchem man nicht verpflichtet ist, oder sich einer bestimmten Fleischeslust enthält, oder seinem Willen bei etwas nicht folgt, was man erlaubter Weise thun könnte, erhält man einen particulären Anspruch auf die Vollkommenheit, zu welcher die *consilia evangelii* die Anweisung geben. Es ist hier nur an das zu erinnern, was schon früher über diese Unterscheidung einer doppelten Moral gesagt worden ist. Es erhält hier von selbst seine Bestätigung. Was Thomas das Freie des neuen Gesetzes nennt, ist in der That nichts Anderes, als die willkürliche Dispensation von der allgemein verpflichtenden Kraft des Sittengesetzes. Wenn die völlige Verzichtleistung auf die weltlichen Güter auch nur dazu dient, dass man leichter und sicherer die ewige Seligkeit erlangt, so kann doch nicht geläugnet werden, dass der Rücksicht auf die ewige Seligkeit

1) Qu. 108. art. 4.

alles Andere nachstehen muss. Warum sollen also die *consilia* nicht auch *praecepta* sein, und wenn die *praecepta* nur das enthalten sollen, was die unumgänglichste Bedingung für die ewige Seligkeit ist, welcher weite Spielraum ist zwischen den *praecepta* und *consilia*, um sich der Anhänglichkeit an die weltlichen Güter auf eine Weise hinzugeben, die entweder mit der Forderung des völligen Verzichtens auf der andern Seite den unnatürlichsten Contrast bildete, oder von selbst vermuthen lässt, dass es auch mit dieser Forderung nicht so ernstlich gemeint ist. Um nun aber dem Mönchsleben den specifischen Vorzug seiner Vollkommenheit zu vindiciren, geht Thomas davon aus [1]), dass es eine Verschiedenheit der Stände gibt. Es gibt im geistigen wie im bürgerlichen Leben einen Stand der Freiheit und einen Stand der Knechtschaft. Dass es in der Kirche verschiedene Stände und Aemter gibt, erfordert sowohl die Vollkommenheit und Schönheit der Kirche, als auch die Beschaffenheit der in ihr nöthigen Verrichtungen. Die Freiheit und Knechtschaft ist eine doppelte, es gibt eine *servitus peccati* und eine *servitus justitiae* und eine *libertas a peccato* und eine *libertas a justitia.* Die wahre Knechtschaft ist die *servitus peccati*, die als solche die *libertas a justitia* ist, und die wahre Freiheit ist die *libertas a peccato,* die als solche die *servitus justitiae* ist. Da der Mensch zum *servus justitiae* oder *peccati* durch sein eigenes Streben wird, und bei jedem Streben Anfang, Mitte und Ende zu unterscheiden sind, so gibt es in dem Stande der geistigen Knechtschaft und Freiheit drei Momente, einen Stand der Anfänger, einen Stand der Fortschreitenden und einen Stand der Vollkommenen. Die Vollkommenheit wird durch das bestimmt, was zum letzten Endzweck führt. Da der letzte Endzweck des menschlichen Geistes Gott ist, die Liebe aber uns mit Gott einigt, so besteht die Vollkommenheit des christlichen Lebens speciell in der Liebe. Die Vollkommenheit durch die Liebe ist entweder eine absolute oder relative. Die absolute ist entweder sowohl in objektiver als subjektiver Hinsicht absolut oder blos in subjektiver. Gott so zu lieben, wie er nach seinem objektiven Wesen geliebt werden kann, ist nur Gott möglich; ihn so zu lieben, wie er nach der Totalität des menschlichen Wesens geliebt werden kann, ist zwar dem Menschen möglich, aber nur im

1) Secunda secundae qu. 183 f.

seligen Leben. Ausser dieser absoluten Vollkommenheit gibt es aber auch eine solche, die blos darauf geht, alles auszuschliessen, was der Bewegung der Liebe zu Gott widerstreitet. Es wird nicht blos das, was der Liebe so direct entgegen ist, wie eine Todsünde, sondern auch alles ferngehalten, was den Geist hindert, sich ganz auf Gott hinzurichten. Ebendiess ist der Punkt, wo die Unterscheidung zwischen den *praecepta* und *consilia* wieder in Betracht kommt. Die Liebe gehört unter die *praecepta* und da man Gott und den Nächsten nicht blos in einem bestimmten Maasse lieben soll, so bleibt hier nichts übrig, was in die Kategorie der *consilia* gehören könnte. Sofern aber nicht blos, was der Liebe direct entgegen ist, sondern auch solche Hindernisse zu entfernen sind, die an sich in keinem Widerspruch mit der Liebe stehen, wie die Ehe und die Beschäftigung mit weltlichen Dingen, kann die darauf sich beziehende Vollkommenheit nur durch die *consilia* erreicht werden. Da aber der Vollkommene auch in einem Stande sich befinden muss, und Freiheit und Knechtschaft nicht blos etwas Inneres vor Gott, sondern auch etwas Aeusseres vor den Menschen sind, so gehört man dem Stande der Vollkommenheit nicht blos dadurch an, dass man die vollkommene Liebe actuell hat, sondern man muss sich auch mit einer gewissen Feierlichkeit für immer zu dem verpflichten, was zur Vollkommenheit gehört. Wenn auch Thomas zugibt, dass es Vollkommene gibt, die nicht im Stande der Vollkommenheit sind, und dass man im Stande der Vollkommenheit sein kann, ohne vollkommen zu sein [1]), so steht doch für ihn fest, dass der *status religionis,* welcher so heisst, weil er vorzugsweise das hat, worin die Vollkommenheit des Menschen besteht, dass nämlich der Mensch ganz Gott anhängt und sich ihm hingibt, nicht sein kann, ohne dass man durch ein unverbrüchliches Gelübde zur Armuth, zur Enthaltsamkeit und zum Gehorsam sich verpflichtet [2]). Dieses Aeusser-

1) Qu. 184. art. 4.

2) Qu. 186. art. 4. *Ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur, quod aliquis a se removeat illa, per quae posset impediri, ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis. — Similiter autem solicitudinis saecularis inquietudo praecipue ingeritur homini circa tria, primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum, et haec solicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo circa gubernationem uxoris et filiorum, quae*

liche, die Uebernahme eines auch äusserlich bindenden Gelübdes, gehört somit wesentlich zum Charakter dieser Vollkommenheit. Wer ein solches Gelübde geleistet hat, steht an sich höher, als die, die es nicht leisten. Glaubt man nun aber, es müssen alle, die zu diesem Stande der Vollkommenheit gehören, es eben damit auch als ihre eigentlichste Aufgabe betrachten, die höchste Idee der sittlichen Vollkommenheit in sich zu realisiren, so begegnet uns auch hier wieder dieselbe Zweideutigkeit, die überhaupt ein charakteristischer Zug dieser Sittenlehre ist, dass sie jeder Forderung, die sie als eine absolute aufstellt, ihre absolute Spitze sogleich selbst wieder nimmt. Man stelle sich nicht vor, dass die, die das Gelübde der Vollkommenheit auf sich genommen haben, das auch wirklich sein müssen, wozu sie verpflichtet sind: sie sind ja nur verpflichtet, darnach zu streben, sie brauchen die Vollkommenheit der Liebe nicht zu haben, sondern nur nach ihr zu streben, und nicht alles zu üben, was zur Vollkommenheit gehört, sondern nur was ihnen durch ihre Regel vorgeschrieben ist [1]. Da niemand läugnen kann, dass das Streben nach Vollkommenheit nur eine allgemeine sittliche Forderung ist, so bleibt der hier prätendirten Vollkommenheit als specifischer Vorzug in letzter Beziehung nur die äussere Form des Gelübdes und der speciellen Vorschriften, in welchen es besteht, und es kommt dabei nur auf das an, was man äusserlich auf sich nimmt, nicht auf das, was in sittlicher Beziehung geschieht, da man von Keinem mehr als ein blosses Streben nach Vollkommenheit verlangen kann, das dem äussern Gelübde, als der Hauptsache, gegenüber von selbst zur blossen Nebensache wird.

---

amputatur per votum continentiae. Tertio circa dispositionem propriorum actuum, quae amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit.

1) Qu. 186. art. 4. *Manifestum est quod ille, qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit, quod jam assecutus sit finem, sed requiritur, quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille, qui statum religionis assumit, non tenetur, habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere, et operam dare, ut habeat caritatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat, quae ad perfectionem caritatis consequuntur. Tenetur autem ut ad ea implenda intendat, contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea praetermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa, quae determinate sunt ei taxata, secundum regulam quam professus est.*

Wie alles diess auf der für diese Sittenlehre so wichtigen Unterscheidung zwischen *praecepta* und *consilia* beruht, so ist auch diess ein weiterer charakteristischer Zug, dass das, worauf die consilia gehen, nicht sowohl etwas Positives ist, als vielmehr nur das Negative, alles abzuschneiden, was der ungetheilten Richtung auf Gott hinderlich sein könnte. Es versteht sich von selbst, dass der Mensch nach Gott als dem höchsten Gut streben soll, aber nicht sowohl das, was in Gemässheit dieses absoluten Gebots erstrebt werden soll, macht das Wesen der Vollkommenheit aus, als vielmehr die Art und Weise, wie man darnach strebt, wie wenn alles nur darauf ankäme, dass der Mensch von allem abgezogen wird, was seiner Richtung auf Gott entgegenwirken könnte. Diess ist ja der Gesichtspunkt, unter welchen die drei Mönchsgelübde zu stellen sind: jedes derselben soll eine dem Menschen besonders nahe liegende Gefahr der Versuchung abschneiden und fernhalten. Betrachtet man die Sache genauer, so beruht der negative Charakter der consilia auf dem Gegensatz einer sittlichen Anschauung, der die Sittenlehre in zwei sehr verschiedene Richtungen theilt, je nachdem der Mensch entweder im Bewusstsein seiner Gemeinschaft mit Andern das Object seiner sittlichen Thätigkeit nur in der Welt ausser sich sehen kann, oder dagegen nur in der Abkehr von der Welt und in der Reflexion auf sich selbst seine höchste sittliche Aufgabe erfüllen zu können glaubt. In dieser letztern Richtung wirkt die alte Scheu vor der Berührung mit der Welt als einer materiell unreinen nach, welcher gegenüber dem seiner Reinheit sich bewussten Geist nur die Flucht aus der Welt übrig bleibt. Es gibt somit sowohl eine Moral des Handelns als des Nichthandelns, und da das Nichthandeln kein reines Nichthandeln, sondern auch wieder ein Handeln ist, nur kein äusseres, sondern ein inneres, um so innerlicher, je abgezogener von der Welt, so theilt sich das sittliche Leben überhaupt in das thätige und das beschauliche. Diese Unterscheidung macht auch Thomas [1]) und es ist nur consequent, dass er dem contemplativen Leben den Vorzug vor dem activen gibt; doch lässt sich an dem Gewicht der Gründe, die er auch das active Leben für sich geltend machen lässt, nicht verkennen, dass ihm die Antinomie nicht ganz entgieng, in welche

1) Sec. sec. qu. 179.

hier auf seinem Standpunkt das sittliche Bewusstsein mit sich selbst kommen musste. Er erklärt zwar die Virginität für besser als das eheliche Leben, kann aber nicht läugnen, dass das letztere als *bonum commune* dem erstern als einem *bonum privatum* gegenübersteht [1]. Ein ähnlicher Fall findet statt bei der Vergleichung des Standes der episcopi mit dem der religiosi [2]. Beide gehören zum *status perfectionis*, weil sie eine *obligatio perpetua ad ea, quae sunt perfectionis, cum aliqua solennitate* geleistet haben, demungeachtet wird den episcopi der Vorzug vor den religiosi gegeben, weil sie zu diesen wie die perfectores im activen Sinn zu den perfecti im passiven Sinn sich verhalten. Da das Verzichten auf eigenes Vermögen actuell keine wesentliche Vollkommenheit ist, sondern nur ein Mittel zur Vollkommenheit, so kann der dem Armuthsgelübde zu Grunde liegenden sittlichen Forderung, wie Thomas sagt, auch schon dadurch Genüge geschehen, dass man nur innerlich in der Disposition dazu ist, nöthigenfalls all das Seinige wegzugeben und auszutheilen. In diesem Falle befinden sich ganz besonders die Bischöfe, sofern es ihre Pflicht ist, für die Ehre Gottes und das Heil ihrer Heerde alles zu verachten und ihre Güter den Armen auszutheilen. Und wenn auch der Stand der religiosi sich unmittelbar auf die Liebe Gottes bezieht, der Stand der Bischöfe nur auf die Liebe des Nächsten, dessen Seelsorger sie sind, so kann man ja sagen, dass die Liebe zum Nächsten aus dem Reichthum der Liebe zu Gott hervorgeht. Wie wenn durch solche Gründe nicht alles widerlegt würde, wodurch Thomas selbst den Stand der Mönche als einen Stand specieller Vollkommenheit zu begründen

1) A. a. O. qu. 152. *Sed potest esse*, erwiedert er, *quod bonum privatum sit melius secundum suum genus*, aber das Eine wie das Andere gehört ja unter denselben sittlichen Gesichtspunkt. Der rationelle Grund für den Vorzug der Virginität ist: *quia bonum divinum est potius humano bono, quia bonum animae praefertur bono corporis tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae. Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea, quae sunt Dei, conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani et pertinet ad vitam activam.* Wie wenn das sittliche Leben nicht die Einheit des Geistigen und Leiblichen wäre! Die einseitige Trennung von Geist und Leib, worauf der Vorzug des Contemplativen beruht, ist hier klar ausgesprochen.

2) A. a. O. qu. 184. art. 5 f.

sucht! Gibt Thomas doch sogar zu, dass der Beruf des Seelsorgers mit grösseren Gefahren und grösserer Anstrengung verbunden ist, als das Leben des Mönchs [1]. Welchen Vorzug hat demnach das contemplative Leben vor dem activen?

Seiner ganzen Stellung zur Kirche zufolge kann Thomas nur die Aufgabe haben, die auf dem sittlichen Gebiet in der Kirche bestehende Ansicht und Praxis theoretisch zu rechtfertigen; er geht aber auch noch weiter und sucht nicht selten auch Erscheinungen des socialen Lebens, bei welchen die Gefahr des Unsittlichen wenigstens sehr nahe liegt, eine dem sittlichen Bewusstsein scheinbar einleuchtende Seite abzugewinnen. So betrachtet Thomas den Wucher ungeachtet des biblischen Verbots als etwas, das die menschlichen Gesetze geschehen lassen müssen, weil man es bei der menschlichen Unvollkommenheit mit den Sünden nicht immer so genau nehmen könne, und sagt, wenn auch das Geldausleihen auf Zinse sittlich nicht zu billigen sei, so könne man doch Geld auf Zinse von einem Wucherer nehmen, wofern man nur etwas Gutes damit bezwecke [2]. Auch in dem Gewerbe der Schauspieler (der histriones und joculatores, von deren Kunst man sich nach dem Maassstab jener Zeit keine sehr hohe Vorstellung machen darf) sah Thomas nichts an sich Verwerfliches. Da Spiel und Scherz ein Element des geselligen Lebens sei, so müsse es auch Leute geben, welche diess zu ihrem besonderen Geschäft machen, und wenn nur die Histrionen das rechte Maass nicht überschreiten und dabei ordentlich leben, beten und bisweilen auch den Armen ein Almosen geben, so könne man keinen Anstoss an ihnen nehmen und es für keine Sünde halten, ihnen zur Ausübung ihrer Kunst behülflich zu sein [3].

1) A. a. O. art. 8.

2) Sec. sec. qu. 78. art. 1. *Leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum.* Art. 4: *Nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris, licet tamen ab eo, qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis vel alterius.* Wenn also nur der gute Zweck das Mittel heiligt, so darf man kein Bedenken dabei haben.

3) Sec. sec. qu. 168. art. 3: *Ludus est necessarius ad conversationem*

en Gebrauch der sortes, zu welchen er auch die Duelle und die auer- und Wasserproben rechnete, hielt er gleichfalls nicht für ierlaubt, wofern man nur mit der schuldigen Ehrfurcht an das ittliche Urtheil sich wende [1].

Es ist so überhaupt die charakteristische Eigenthümlichkeit eser Sittenlehre, dass sie nicht blos die kirchlichen Grundsätze id Institute als die leitende Norm für das sittliche Urtheil betrach-t, sondern sich auch sonst so viel möglich an die bestehende itte zu accommodiren sucht. Sie kann dabei nur von der Voraus-itzung ausgehen, dass je allgemeiner gewisse Erscheinungen des ttlichen Lebens sind, um so mehr auch anzunehmen ist, dass sie i der Natur des Menschen selbst ihre sittliche Berechtigung haben erden. Die Sittenlehre wird so im Grunde zu einer Klugheitslehre, e es dem sittlichen Bewusstsein zur Aufgabe macht, sich über s, was einmal ist und sich so leicht nicht ändern lässt, auf kluge d verständige Weise zu verständigen, und man versteht es so st recht, was es bei Thomas zu bedeuten hat, wenn er die Klug-eit für die erste aller Tugenden erklärt. Es ist ganz dem Begriff d Charakter des Katholicismus gemäss, dass er sich auch im Sitt-chen nur durch das Ueberlieferte, Hergebrachte, allgemein Gang-are bestimmen lassen kann. Wie man auch über das Verhältniss ieser Sittenlehre zur absoluten Idee des Sittlichen urtheilen mag, st steht in jedem Fall, dass die theologische Summe des Thomas ich in diesem Haupttheil ein die höchste Anerkennung verdienen-es Werk ist. So umfassend und methodisch, mit einem solchen Auf-and dialektischen Scharfsinns, mit einer so exacten, in alles Ein-elne eingehenden Genauigkeit, sowohl in Ansehung der zur Theorie es Sittlichen gehörenden Begriffe, als auch der so verschiedenen erhältnisse und Zustände des praktischen Lebens, war die Sitten-ehre noch nie bearbeitet worden, wie in diesem Werke, das in einem allgemeinen Theil, der *prima secundae,* 104 und in dem spe-iellen, der *secunda secundae,* nicht weniger als 189 quaestiones

---

umanae vitae. Ad omnia autem, quae sunt utilia conversationi humanae, eputari possunt aliqua officia licita, et ideo etiam officium histrionum, quod rdinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, ec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur. Das *contra* ist: .e *superfluitas ludi* sei eine Todsünde.

1) Sec. sec. qu. 95. art. 8.

beantwortet. Auch in der Art und Weise, wie das System der christlichen Sittenlehre auf der Grundlage der sittlichen Anschauung der alten Welt aufgebaut und das Christliche mit dem Antiken zur Einheit verbunden ist, macht das Werk, wie kein anderes seit Aristoteles, Epoche [1].

Wie schon vor Thomas von Aquino der Dominicaner Guilielmus Peraldus eine *Summa de virtutibus et vitiis* geschrieben hatte, so bestand auch in der Folge die Behandlung der Moral hauptsächlich in der Beschreibung der verschiedenen Tugenden und Laster. Schon hierin gibt sich eine Vorliebe für das Specielle der Moral zu erkennen, gegen welche die wissenschaftliche Betrachtung des Allgemeinen sehr zurückstehen musste; noch überwiegender wurde aber dieser Zug zum Speciellen und Einzelnen, das Bedürfniss, die Idee des Sittlichen in der bestimmten Form einzelner concreter Fälle anzuschauen, als die Sittenlehre in ihrer weitern Ausbildung vorzugsweise in der Form der Casuistik bearbeitet wurde. Die erste Veranlassung gaben die *libri poenitentiales*, unter deren Bestimmungen die vorkommenden einzelnen Fälle subsumirt werden mussten. Für denselben Zweck wurden in Gratians Decret in dem zweiten Theile sogenannte *causae* aufgestellt, nach welchen die moralische und kirchenrechtliche Zulässigkeit der in dieselbe Kategorie gehörenden Fälle beurtheilt werden sollte. Für das erste eigentliche Lehrbuch der Casuistik gilt gewöhnlich die von dem päpstlichen Pönitentiarius Raymundus a Pennaforti verfasste *Summa de poenitentia et matrimonio*, auf welche sodann mehrere andere Werke dieser Art folgten. Die Casuistik war die Anwendung der Sittenlehre und des kirchlichen Rechts auf bestimmte Fälle, deren Beurtheilung besonders schwierig zu sein schien. Es sollte aber durch sie nicht blos das sittliche Urtheil festgestellt werden, sondern sie machte es sich auch noch zur besondern Aufgabe, bei solchen Fällen, die als *casus conscientiae* zur Amtspraxis der Seelsorge und des Beichtstuhls gehörten, das Gewissen des dabei Betheiligten so zu berathen, dass es wegen der

---

1) Vgl. Neander's (übrigens nicht sehr bedeutende) Abhandlung über die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aquinas und das Verhältniss dieser ethischen Begriffsbestimmung zu den dabei zu Grunde liegenden philosophischen Standpunkten des Alterthums. In den von Jacobi herausgeg. wissensch. Abh. Berlin 1851. S. 42 f.

ıf ihm liegenden Schuld so viel möglich beruhigt sein konnte. att das sittliche Bewusstsein zu schärfen, hatte die durch die ısuistik herrschend gewordene Behandlung des Sittlichen vielehr die entgegengesetzte Folge, dass der Begriff der Sünde abschwächt und durch das dialektische Bestreben, jeden vorliegenm Fall vor allem darauf anzusehen, in welche Kategorie der Sünde gehöre und wie viel oder wie wenig an ihm für Sünde zu halten i, oder nicht, der sittliche Indifferentismus begünstigt wurde. ızu musste man sich schon durch die hergebrachte Eintheilung r Sünden in Erlass- und Todsünden aufgefordert sehen. Gibt es eser Eintheilung zufolge auch solche Sünden, die von vornherein ır nicht als Sünde anzusehen sind, so liegt es sehr nahe, bei jeder ınde, auch wenn sie eine Todsünde ist, den Versuch zu machen, sie sich nicht als Erlasssünde auffassen lasse. Wenn auch eine ındlung ihrem äussern Charakter nach in die Kategorie der Todnden gehört, so kommt es doch immer noch darauf an, was an r wesentlich oder unwesentlich ist, da jede Handlung auch verhiedene sie begleitende Umstände hat, die als *circumstantiae* von r Substanz der Sache selbst zu unterscheiden sind. Sind sie auch s ein Accidens an ihr, so können sie doch auch wieder eine lche Bedeutung haben, dass durch die Rücksicht auf sie das sitthe Urtheil über die Handlung selbst eine wesentliche Modification leidet. Je mehrere solcher mehr oder minder erheblicher *circumstantiae* aufgezählt werden konnten, wozu die bekannten Katerien: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* ıe sehr bequeme Anleitung gaben, um so mehr war dadurch die glichkeit gegeben, durch das Zufällige einer Handlung das Zuchnungsfähige an ihr so zu mindern, dass sie den Charakter einer sentlichen Todsünde verlor [1]. Die Casuistik war die Kunst, jede

1) Man vgl. das in den Werken Gersons (ed. du Pin Tom. I. P. III. 234 f.) stehende, nicht von Gerson verfasste (Schwab a. a. O. S. 780) mpendium theologiae S. 347: *Licet ipsa septem vitia capitalia cum suis abus et speciebus* (vgl. S. 327) *pro peccatis mortalibus assignentur, et quentius in naturam et actum peccati mortalis transeant; non tamen semper cata mortalia existunt, imo nonnunquam secundum aliquas circumstantias et litates committi possunt, quod nonnisi peccata venialia sunt.* Daher wird 413, f. besonders de natura et qualitate et numero circumstantiarum geadelt. *Ad cognoscendam differentiam naturae et qualitatis peccatorum tam rtalis quam venialis non modice confert hujusmodi circumstantiarum naturam*

in die Kategorie der Todsünden gehörende Handlung in ihre einzelnen Bestandtheile so zu zerlegen, dass über dem Einzelnen, in das sie getheilt wurde, das, was sie zur Sünde machte, völlig entschwand. Denselben dialektischen Scharfsinn, mit welchem die Scholastik in Ansehung des Dogma durch ihre *pro* und *contra* zuletzt alles schwankend und unsicher machte, verwandte die Casuistik auf das sittliche Gebiet, um auch auf diesem alles zu neutralisiren, und sie hielt sich für diesen Zweck nicht blos an das in der Wirklichkeit Gegebene, sondern fingirte auch noch Fälle, die verwickelt genug waren, um das in ihren Distinctionen befangene sittliche Bewusstsein so zu verwirren, dass ihm jeder feste Haltpunkt zu einem in sich entschiedenen Urtheil fehlte.

Einen merkwürdigen Beweis des nachtheiligen Einflusses, welchen eine so laxe Ansicht, der Mangel an aller Schärfe der sittlichen Begriffe, auf das allgemeine sittliche Bewusstsein haben musste, geben die langen Verhandlungen der Constanzer Synode über ein Verbrechen, das das öffentliche Interesse in hohem Grade auf sich zog, den von dem Herzog von Burgund an dem Herzog von Orleans im Jahr 1407 begangenen Mord [1]. Schon damals erhielt die nachherige jesuitische Lehre von der Rechtmässigkeit des Tyrannenmords einen sehr entschiedenen Verfechter in dem Franziscaner Johann Petit (Johannes Parvus). Er erklärte die Ermordung eines Verräthers und gottlosen Tyrannen unter Umständen, wie sie immer wieder eintreten konnten, nach dem natürlichen, moralischen und göttlichen Gesetz nicht nur für erlaubt, sondern auch für ehrenvoll und verdienstlich und stützte seine Behauptung zu Ehren der zwölf Apostel auf zwölf Gründe, von welchen drei von theologischen Auctoritäten, drei von Moralphilosophen, drei aus den bürgerlichen und kaiserlichen Gesetzen, drei von bibli-

---

cognoscere, diligenterque, dum casus occurrunt, considerare ac debite attendere. Die circumstantia ist ein *accidens actus humani* in demselben Subject, aber *extra substantiam ipsius actus nec de ejus substantia.* Solcher circumstantiae, nach welchen *actus hujusmodi judicari debent boni vel mali, meliores vel pejores, meritorii vel demeritorii et per consequens ad beatitudinem salutemque aeternam ordinati,* sind es nach Tullius in der Rhetorik sieben nach dem oben angeführten Vers.

1) Vgl. Marheineke, Gesch. der christl. Moral 1. Th. 1806. S. 161 f. Schwab, Joh. Gerson. Würzburg 1858. S. 609 f. Die Acten des langen Processes in Gerson's Opp. ed. du Pin T. V.

schen Beispielen genommen waren. Das biblische Verbot des Mords beseitigte er dadurch, dass er von dem Inhalt des Gesetzes den Zweck unterschied, welchen der Gesetzgeber vorzugsweise im Auge gehabt habe. Unter den Lehrern der Pariser Universität drang der Kanzler Gerson sehr ernstlich auf die Verdammung der von Petit aufgestellten Propositionen. Sie erfolgte endlich durch den Bischof von Paris. Als aber die Sache durch den Herzog von Burgund selbst auf der Synode zu Constanz zur Sprache gebracht wurde, sah man jetzt erst, wie leicht es die Häupter der Kirche nahmen, sich selbst der Anerkennung der allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre zu widersetzen. Um die Sätze Petits nicht namentlich und unmittelbar zu verdammen, erklärte die Synode nur den Satz für häretisch: jeder Tyrann könne durch jeden seiner Vasallen und Untergebenen mit Recht, auch mit List und unbeschadet eines ihm geleisteten Eids oder mit ihm geschlossenen Vertrags, ohne richterliche Bevollmächtigung getödtet werden. Sehr nachdrücklich trat insbesondere der Dominicaner Martin Porrée, Bischof von Arras, gegen die Verdammung der Sätze Petits auf. Es müsse vor allem, behauptete er, die Probabilität der Sätze Petits dahingestellt bleiben, solange noch nicht über die Frage entschieden sei, ob sie zum Glauben gehören oder nicht. In jedem Falle aber sei das Urtheil des Bischofs von Paris als ein völlig unberechtigtes anzusehen. Denn gehören sie zum Glauben, so habe der Bischof von Paris sie nicht für sich verdammen können, ohne die Rechte des römischen Stuhls oder die des Concils, dem jetzt das Urtheil darüber zustehe, zu verletzen, sein Urtheil müsse daher für null und nichtig erklärt werden, weil sonst auch andere Bischöfe das Recht zu haben glauben würden, neue Glaubensartikel zu machen. Gehören sie aber nicht zum Glauben, so wisse er nicht, warum der Bischof von Paris sie verdammt und das Gegentheil zu glauben befohlen habe; es sei doch die grösste Ketzerei, was kein Artikel des Glaubens sei und nirgends als solcher anerkannt sei, in der Kirche als Glauben vorzuschreiben [1]. Die Sätze Petits seien wegen ihres particulären Charakters nicht unter den von der Synode verworfenen Satz von dem Tyrannenmorde zu subsumiren, ja selbst dem Gebote: „du sollst nicht tödten“, stehen sie nicht entgegen; das Gebot könne nur den Sinn haben: du sollst nicht töd-

1) Marheineke a. a. O. S. 180. 185 f. Schwab a. a. O. S. 626.

ten den Unschuldigen, oder aus Rache oder auf eigene Auctorität hin. Ein Tyrann aber sei nicht unschuldig, und der Untergebene, der ihn tödte, handle unter der Auctorität des Gesetzes, nicht aus Rache, sondern zum Besten des Fürsten und Staates [1]. So angelegentlich Männer wie J. Gerson und Peter d'Ailly die Verdammung der Sätze Petits durchzusetzen suchten, die Synode ging nicht darauf ein. Als die von ihr niedergesetzte Commission die auf der Synode anwesenden Doctoren der Theologie und der beiden Rechte zu einem Gutachten aufforderte, erklärten sich von achtzig derselben mehr als sechzig für die Zulässigkeit der Sätze Petits und gegen die Censur des Bischofs von Paris, und die vier Mendicantenorden gaben ihren gemeinsamen Beschluss noch besonders dahin ab: keiner der Sätze Petits dürfe durch eine dogmatische Censur verdammt werden, denn diese Verdammung wäre nur möglich, wenn die Sätze entweder einem Glaubensartikel, oder einem Satze der heil. Schrift, oder einer Entscheidung der allgemeinen Kirche oder eines allgemeinen Concils widersprächen, dies sei aber nicht der Fall, somit ihre Verdammung unzulässig. Wie sehr es dem sittlichen Bewusstsein der Zeit noch an Schärfe und Energie fehlte, zeigte sich hauptsächlich auch an der Frage, ob es in einem Falle, wie der in Rede stehende war, sich um einen Glaubensartikel handle oder nicht. Diese Frage wurde überhaupt nur aufgeworfen, um den Fall, welchen sie betraf, aus der Sphäre des sittlichen Bewusstseins hinauszurücken, da durch die Bejahung die Entscheidung dem Papste vorbehalten blieb, und durch die Verneinung die ganze Frage für indifferent erklärt wurde, wie überhaupt alles, was nicht unter den dogmatischen Gesichtspunkt gestellt werden konnte, keine weitere Beachtung zu verdienen schien. Der Absolutismus der Kirche hebt auch die Autonomie des sittlichen Bewusstseins auf, es ist schon ein Eingriff in die Rechte der Kirche, mit der absoluten Selbstgewissheit des sittlichen Bewusstseins zu behaupten, dass es Handlungen gibt, die vom sittlichen Standpunkt aus schlechthin und unbedingt zu verwerfen sind. Gerson stellte sich wenigstens darin auf den richtigern Standpunkt, dass er, während die Gegner eine kirchliche Verdammung aus dem Grunde für unberechtigt erklärten, weil es sich auch bei den Geboten des Decalogs um Principien der natürlichen Moral handle, die

1) Schwab a. a. O. S. 629 f.

in das Gebiet der Philosophie, nicht des Glaubens gehören, den dogmatischen Charakter auch für die Grundsätze der christlichen Moral in Anspruch nahm und beides, das Sittliche und das Dogmatische, dadurch in gleicher Würde und Bedeutung einander gegenüberstellte, dass er Beides unter dem Begriff der göttlichen Offenbarung zusammengefasst wissen wollte [1].

Eine eigene Erscheinung jener Zeit ist überhaupt die laxe Ansicht von der Zulässigkeit des Tyrannenmords. Wenn diess auch, wie mit Recht bemerkt worden ist, darin seinen Grund hatte, dass man bei der Willkürherrschaft, wie sie damals geübt wurde, und bei der Unzulänglichkeit eines gesetzlichen Schutzes die Lehre von der Zulässigkeit des Tyrannenmords als die durch das Naturgesetz erlaubte Nothwehr betrachtete, so ist daraus nur um so deutlicher zu sehen, welchen Einfluss die Zustände des politischen und socialen Lebens auf die sittlichen Begriffe hatten, und wie geneigt man war, sich selbst den absoluten Forderungen der christlichen Moral gegenüber auf den Boden des Naturgesetzes zu stellen. Sehr gern berief man sich, um diesen Standpunkt auch theoretisch zu rechtfertigen, auf alte vorchristliche Auctoritäten, wie die eines Aristoteles und Cicero. Die Hauptauctorität hatte man aber an dem, auch hierin seine Zeit treu repräsentirenden Thomas von Aquino, welcher in seinem Commentar zu den Sentenzen und in der Schrift von der Regierung der Fürsten den Ausspruch gethan hatte, dass das Volk mit demselben Recht, mit welchem es die Regentenstelle besetze, einen seine Gewalt tyrannisch missbrauchenden Regenten auch wieder entsetzen könne, wenn es aber gegen den Tyrannen keine Hülfe finden könne, solle es sich an Gott wenden, und um dessen Hülfe zu erlangen, von seinen Sünden ablassen. Den Aufruhr eines Volkes gegen einen Tyrannen hielt Thomas für keinen Aufruhr, wenn nur die Lage des Volkes dadurch nicht verschlimmert werde. Diess war auch die Ansicht Gerson's. Trotz des Eifers, mit welchem er die Sätze Petits bestritt, hielt auch er den Tyrannenmord nicht an sich für unzulässig, es kam nur darauf an, ihn von Bedingungen und Bestimmungen abhängig zu machen, durch welche der Widerspruch mit dem Gesetz beseitigt zu werden schien [2], wie diess überhaupt der Charakter der Moral jener Zeit

1) Schwab a. a. O. S. 623 f.

2) Schwab S. 616.

war, alles so viel möglich zuzulassen, wofern es nur so verclausulirt war, dass an die Stelle des Unbedingten und Absoluten etwas blos Bedingtes und Relatives zu stehen kam.

Eine andere in das allgemeine Gebiet der Sittenlehre gehörende Frage wurde angeregt, als der Dominikaner Matthäus Grabe gegen die Brüder des gemeinsamen Lebens mit dem Vorwurf auftrat, dass ihre Lebensweise eine zu freie, der Idee des Mönchslebens und den gesetzlichen Bestimmungen desselben gar zu wenig entsprechende sei. Auch in dieser Sache stellte sich Gerson, als darüber gleichfalls zu Constanz verhandelt wurde, auf die Seite der ernsteren, mehr evangelischen als traditionellen Richtung. Statt dem Mönche Recht zu geben, nahm er in Verbindung mit Peter d'Ailly von dem Angriff desselben Veranlassung, dem Mönchsstand selbst den Anspruch zu bestreiten, welchen er darauf machte, vorzugsweise der Stand der Vollkommenheit zu sein. Die christliche Religion, welche Christus auf's Vollkommenste beobachtete, behauptete er, sei allein wahrhaft und eigentlich Religion zu nennen; sie verpflichte nicht zur Beobachtung von *consilia* weder mit einem Gelübde noch ohne ein solches, sonst wären es keine *consilia*, sondern *praecepta* (die Religion kann somit überhaupt nicht blos rathen, sondern nur gebieten; was sie dem Menschen als Ziel seines Strebens vorhält, verpflichtet unbedingt). Die christliche Religion könne ohne ein zu den *consilia* verpflichtendes Gelübde auf's vollkommenste beobachtet werden. Wir lesen ja auch von Christus nicht, dass er ein Gelübde der *consilia* auf sich genommen habe und viele der Apostel und ersten Jünger seien verheirathet gewesen und haben Besitzungen gehabt. Die christliche Religion erfordere zu ihrer vollkommeneren Beobachtung keine andere zu ihr erst noch hinzukommende *religio*, es sei nur Missbrauch und Anmaassung, wenn solche selbstgemachte (*facticiae*) Religionen ein Stand der Vollkommenheit genannt werden, da die Bekenner solcher Religionen sehr unvollkommene Menschen sein können. So richtig die hier ausgesprochene Ansicht von dem Wesen der christlichen Vollkommenheit ist, so ist diess doch auch von Gerson nicht so gemeint, wie wenn dadurch der Unterschied, welchen man zwischen *praecepta* und *consilia* zu machen pflegte, völlig beseitigt werden sollte. Dass es *consilia* gebe, und dass sie ein sehr zweckmässiges Mittel zur Beförderung der christlichen Vollkommenheit seien, wollte

auch er nicht bestreiten. Wenn man auch in einzelnen Fällen der mönchischen Prätension entschieden entgegentrat, so konnte man sich doch von der Ansicht nicht losmachen, dass es an sich schon ein sittlicher Vorzug sei, einem nach mönchischer Weise von der übrigen Lebensgemeinschaft äusserlich abgesonderten Stande anzugehören[1].

2. Der sittliche Charakter der Periode in Beziehung auf Ablass und Sündenvergebung.

Die in der vorigen Periode entstandene Ablasspraxis bestand darin, dass die Sünden durch eine so viel möglich leichte Leistung abgebüsst und sogar durch Geld abgekauft werden konnten. Je mehr diese Praxis sich erweiterte, je freigebiger die Kirche mit ihrem Ablass war, und in je grösserem Umfang sich derselbe in den verschiedensten Formen vervielfältigte, um so mehr gibt auch diess einen charakteristischen Maasstab zur Beurtheilung des sittlichen Geistes der Periode. Der so ausgedehnte Gebrauch, welchen die Kirche im Laufe der Periode von dem Ablass machte, bezeugt nicht nur, welche Ansicht die Kirche von der ihrer Ablasspraxis zu Grunde liegenden evangelischen Lehre von der Vergebung der Sünden hatte, sondern er lässt auch gar nicht anders annehmen, als dass die auf diesem Wege in das allgemeine Bewusstsein der Zeit übergegangene Ansicht den grössten Einfluss auf das sittliche Verhalten hatte. Das subjektive Bedürfniss des Einzelnen, für dessen Seelenheil die Kirche ursprünglich durch die Ertheilung ihres Ablasses Sorge tragen wollte, kam so wenig noch in Betracht, dass der Ablass in der Hand der Kirche ein ganz allgemeines Mittel war,

1) Opp. T. I. S. 2. 4. 567. *Propositiones super assertionibus fratris M. Grabon. de vera religione et perfectione.* Vgl. T. II. S. 680. *Quaestio theologica in qua tractatur de consiliis evangelicis et statu perfectionis.* S. 675: die *paupertas* ist an sich keine Tugend, auch nicht die *virginitas*, *alias conjugati non possent omnes virtutes habere.* Aber gleichwohl sind die *consilia evangelica sicut instrumenta promoventia ad perfectionem vitae spiritalis* und Christus hat das *consilium paupertatis*, *castitatis* gegeben, wodurch *tolluntur et abdicantur ea*, *quae extra nos sunt.* Wer also ein solches *consilium* befolgt, hat schon dadurch ein sittlich verdienstliches Werk gethan, und doch wird zugegeben, dass diese Befolgung des *consilium* für sich das Wesen des Sittlichen noch nicht ausmacht. vgl. S. 682 *de religionis perfectione et moderamine.* Vgl. Schwab a. a. S. 764 f.

dessen sie sich zur Ausführung ihrer Zwecke bediente. Seit Gregor VII., welcher zuerst den Ablass im Grossen anwandte, indem er, um seinen Gegner Heinrich zu stürzen, allen denen, die den von ihm aufgestellten Gegenkönig unterstützen würden, die unbedingte Absolution von allen Sünden verhiess, geschah von Seite der Kirche nichts Bedeutendes, ohne dass dabei auch der Ablass zu Hülfe genommen wurde. Er sollte zunächst das mächtig wirkende Motiv sein, um die zur Erreichung des von der Kirche beabsichtigten Zwecks nöthigen Kräfte in Bewegung zu setzen; als die Belohnung des Verdienstes, das man sich im Interesse der Kirche durch die Theilnahme an einer an sich verdienstlichen Sache erwarb, war seine Ertheilung durch Dienste bedingt, die ohne einen höhern Grad von Selbstentsagung und Selbstthätigkeit nicht geleistet werden konnten. Je mehr aber in der Folge mit dem allgemeinen Interesse der Kirche sich verschiedene demselben mehr oder minder fremdartige Zwecke verbanden, verwandelte sich auch der Ablass, je materieller diese Zwecke selbst waren, um so mehr in ein Mittel sehr materieller Art.

Die Kreuzzüge gaben zuerst der Ablasspraxis ihren grossartigen Aufschwung und so lange die Begeisterung für diese Züge selbst noch in ihrer reinsten Flamme aufloderte, hatte auch der Ablass noch einen gewissen idealen Charakter. Man konnte es nur natürlich und billig finden, dass die Kirche den Streitern Christi, die von ihr aufgerufen, sich einer so heiligen Sache hingaben und für sie Blut und Leben wagten, das Höchste verlieh, was sie in ihrer Hand hatte, dass sie sie nicht blos von der auf ihnen liegenden Sündenschuld freisprach, sondern ihnen auch für den Fall des Todes auf dem heiligen Zuge die sündenfreie Aussicht in die andere Welt eröffnete. Seit Urban's II. berühmter Rede zu Clermont wurde es zur stehenden Ordnung, dass kein Aufruf zu einem allgemeinen Kreuzzug von der Kirche erging, welchen nicht auch die Ertheilung eines allgemeinen Ablasses für alle und jede Sünden derer, die an ihm theilnahmen, begleitete, und die Kirche hatte dabei noch kein anderes Interesse, als den Wunsch, durch dieses Motiv die Mitwirkung zu einer so heiligen Sache so kräftig als möglich gefördert zu sehen. Hatte der Ablass bisher in der Weise, wie er in den einzelnen Kirchen von den Bischöfen aus verschiedenen zufälligen Veranlassungen ertheilt zu werden pflegte, nur zu oft sehr

unlauteren Absichten gedient, so schien nun erst von ihm, seitdem der Papst als das Haupt der Kirche ihn in seine Hand nahm und ihn im Grossen für die allgemeinen Zwecke der Kirche verwendete, der seiner Idee entsprechende Gebrauch gemacht zu werden. Allein diese ideale Betrachtung kann, sobald sie mit der Wirklichkeit der Sache selbst zusammengehalten wird, nur in sehr beschränktem Sinne gelten, und es ist leicht zu sehen, dass auch der Ablass nur dazu ein Vorrecht des päpstlichen Stuhles wurde, um dem allgemeinen Entwicklungsprocess, durch welchen das Papstthum hindurchging, um so gewisser zu unterliegen, je mehr er schon von Anfang an die Disposition dazu hatte. Es dauerte nicht lange, so verwandelte sich das Förderungsmittel, das der Ablass für die geistigen Zwecke der Kirche sein sollte, in der Praxis der Päpste in ein rein materielles Geldmittel. Der Uebergang dazu war die Concession, dass man das, was man für den Ablass persönlich zu leisten hatte, auch durch ein Surrogat leisten konnte, sei es, dass man für einen Andern, der das Kreuz auf sich nahm, den dazu erforderlichen Aufwand bestritt, oder auch von der Verpflichtung des Gelübdes sich unmittelbar durch Geld loskaufte. Schon seit der Zeit Alexanders III. konnte man für Geld denselben päpstlichen Plenarablass erhalten, welcher sonst nur den wirklichen Kreuzfahrern ertheilt wurde, und nachdem einmal das Geld das gewöhnliche Mittel geworden war, seiner christlichen Pflicht gegen das heilige Land sich zu entledigen, sollte eben diess der stärkste Reiz zur Bezeichnung mit dem Kreuze sein, dass man von dem übernommenen Gelübde sich sogleich auch wieder absolviren lassen konnte, wofern man nur die dafür bestimmte Geldsumme bezahlte. Wenn auch das dadurch zusammengebrachte Geld dem Vorgeben nach für denselben Zweck, die Eroberung des heiligen Landes, verwendet werden sollte, so lag doch klar am Tage, dass der Ablass in dieser Form zu einer blossen Geldspeculation geworden war, die, besonders seitdem die Bettelmönche mit ihrer aufdringlichen Betriebsamkeit die *absolutiones a voto crucis* zu ihrer eigensten Sache machten, den päpstlichen Ablass immer mehr in allgemeinen Misscredit bringen musste. Als ein Vermächtniss der Kreuzzüge konnte er nur den herabstimmenden Eindruck, welchen diese zurückliessen, verstärken und statt der Illusion, die man sich mit ihnen gemacht hatte, um so fühlbarer an die gemeine Wirklichkeit

der Dinge mahnen. Die Päpste aber waren, je mehr mit dem erkalteten Interesse für die Kreuzzüge die durch sie eröffnete Geldquelle zu versiegen drohte, nur um so mehr darauf bedacht, sie auf andern Wegen wieder flüssig zu machen. Gab es irgend etwas, was im Kleinen und Grossen der Christenheit zu ihrem Heil und Segen ans Herz gelegt werden konnte, so war immer der Ablass der lockendste Name, unter welchem es empfohlen und der fixe Preis, mit welchem es feilgeboten wurde. Eine der sinnvollsten und glücklichsten Erfindungen dieser Art war unstreitig das zuerst im Jahr 1300 mit der Verheissung der vollkommensten Sündenvergebung für alle nach Rom pilgernde und an bestimmten Tagen und Orten daselbst betende und opfernde Glaubige gefeierte Jubeljahr, dessen Veranlassung und Ursprung der Stifter Bonifacius VIII. in ein so anziehendes mysteriöses Helldunkel zu hüllen wusste. Da der reiche Segen des ersten Jubeljahrs nichts mehr bedauern lassen konnte, als seine so späte Wiederkehr nach hundert Jahren, so fehlte es dem Scharfsinn der folgenden Päpste nicht an einer geeigneten Motivirung, um es theils aus humaner Rücksicht auf die Kürze und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, theils in der Erwägung der besondern Heiligkeit der für die kürzere Dauer gewählten Zahl zuerst auf das fünfzigste, sodann das dreiunddreissigste und zuletzt das fünfundzwanzigste Jahr herabzusetzen. Die Jubeljahre gossen die reichste Fülle der ablassspendenden Freigebigkeit der Päpste über die ganze Christenheit aus, und doch was sind selbst diese so hervorragenden Jubelablässe gegen die unendlich grosse Zahl der mit so vielen Orten und Zeiten, Festen und Instituten verbundenen und sonst bei den verschiedensten Veranlassungen ertheilten kirchlichen Gnadenacte derselben Art? Ja nicht einmal auf die Grenzen des gegenwärtigen Lebens war die Ablassgewalt des Papstes beschränkt. Wenn der Ablass auch, wie man sich anfangs noch, auch nach der Lehre der Scholastiker, seine Ausdehnung auf das Fegfeuer vermittelt dachte, den Gestorbenen nur *per modum suffragii* zu Theil werden sollte, d. h. nur so, dass Lebende zur Erwerbung des Ablasses das für sie thaten, was sie selbst unmittelbar nicht thun konnten, so wurde doch später von den Päpsten selbst die unbedingte Behauptung aufgestellt, dass der Ablass auf die im Fegfeuer befindlichen Seelen sich nicht minder er-

strecke als auf die Lebenden, dass der Papst, wenn er wollte, durch die Kraft seines Ablasses das ganze Fegfeuer entleeren könnte[1].

Erwägt man, was diese maasslose Lehre und Praxis zu bedeuten hatte, was sie in ihrem ganzen Umfang in sich begriff, so kann man sich die Entsittlichung der christlichen Kirche, die der Theorie nach in ihr lag und nothwendig auch als praktische Folge aus ihr hervorgehen musste, nicht gross genug denken. Die evangelische Lehre von der Vergebung der Sünden ist durch sie zu einem offenen Freibrief der Sünde geworden. Welche Scheu vor der Sünde konnte es noch geben, wenn der Ablass es so leicht machte, die Schuld aller und jeder Sünde mit Einem Male von sich abzuschütteln? Auch ist ja das ganze Ablasswesen keineswegs nur als ein durch zufällige Zeitverhältnisse entstandener sittlicher Indifferentismus anzusehen, sondern recht methodisch und systematisch war es von der Kirche selbst darauf angelegt, jeden ernsteren Begriff der Sünde aus dem sittlichen Bewusstsein zu vertilgen. Von dem Haupte der Kirche ging die alle Sittlichkeit untergrabende Lehre aus, die Bischöfe, die untergeordneten Kleriker, die zur Vollziehung der päpstlichen Befehle ausgesandten Mönche gaben sich alle Mühe, sie allgemein, selbst mit der frechsten Verhöhnung des sittlichen Gefühls, unter dem Volke zu ihrer practischen Geltung zu bringen, und um die Praxis auch durch die Theorie zu begründen, führten die scholastischen Theologen der Reihe nach in ihren Systemen den Beweis, dass die Lehre vom Ablass mit allem, was zu ihr gehört, ein wesentlicher Artikel des christlichen Glaubens sei. Und wie hätten sie diess nicht mit gutem Grunde thun sollen? Wie weit muss man in der Entwicklung des kirchlichen Systems zurückgehen, um die falschen Prämissen zu entdecken, deren letzte Consequenz die Lehre vom Ablass war? Wo von Anfang an so Vieles darauf hinzielt, die Begriffe von Schuld und Verdienst von der Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit des sittlichen Subjekts abzulösen, kann das Resultat zuletzt nur sein, dass der Mensch überhaupt kein sittliches Subjekt ist, kein Selbstzweck, sondern ein blosses Mittel; eine Kirche, die den Papst zu ihrem absoluten Herrscher macht, muss es sich auch gefallen lassen, wenn er mit absoluter Willkür bestimmt, was Sünde ist oder nicht, und eine Herrschaft, welche

1) Vgl. Gieseler 2, 4. S. 357.

so principiell, wie das Papstthum, das Weltliche zur Grundlage des Geistigen macht, kommt zuletzt auch dazu, dass sie die Würdigkeit des Menschen für das Reich Gottes nach seinem Geldwerth bestimmt. Es liegt klar am Tage, dass die Kirche mit ihrer Ablasspraxis in den der Reformation unmittelbar vorangehenden Jahrhunderten auf der tiefsten Stufe der Entsittlichung und der Herabwürdigung des Christenthums stand. Wer will es läugnen, dass die damals allgemein herrschende, alle Verhältnisse des geselligen Lebens befleckende und vergiftende Sittenlosigkeit die natürliche Folge der insbesondere über den Ablass gangbaren sittlichen Begriffe war? Man kann nur fragen, wo die reagirende Macht war, die der völligen Auflösung aller sittlichen Bande des Lebens die Schranke setzte, die auch jetzt nicht überschritten werden konnte? Sie war nicht in der Kirche, die von ihrer Seite nur alles that, jeden Funken eines sittlichen Gefühls in dem Herzen des Volkes zu ersticken, nicht in dem durch die Kirche theils entsittlichten theils unter den Scheffel gestellten Christenthum, sie war nur da, wo kein noch so grosser Betrug im Stande ist, das unmittelbare natürliche sittliche Bewusstsein über sein wahres Heilsinteresse zu täuschen. Aus der Mitte des Volkes, aus dem Munde von Männern, die als Volksdichter [1]) und Volksprediger [2]) dem Volke nahe genug standen um ein lebendiger Ausdruck seines sittlich religiösen Bewusstseins zu sein, kamen die ersten gegen den Unfug des Ablasses zeugenden Stimmen, und nur dem Eindruck, welchen solche Weckstimmen machten, ist es zuzuschreiben, dass unter allen Aegernissen und Gräueln des Ablasses das Gewissen des Volks immer noch wach genug blieb, um nicht an allen seine Seligkeit betreffenden Fragen völlig irre zu werden.

Mit der Leichtigkeit der Sündenvergebung, die der Ablass gewährte, bilden einen sehr starken Contrast Uebungen einer Busse, bei welchen der Mensch, wie wenn er an der Möglichkeit einer Vergebung der Sünden verzweifeln müsste, gegen sich selbst nicht

1) Vgl. Gieseler 2, 2. S. 509.

2) Wie namentlich der Franciskaner Berthold, welcher schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts die neulich auferstandenen Pfennigprediger des Teufels liebste Knechte nannte, und das Volk warnte, ihnen zu geben, weil man sich damit nur in den ewigen Tod verkaufe. Vgl. Gieseler a. a. O. S. 511.

streng genug sein zu können scheint, um den Zorn Gottes zu versöhnen. Es sind die Erscheinungen der Geisselbusse, welche durch diese, bisher nur von Einzelnen geübte Art der Busse eine weitverbreitete Bewegung hervorriefen, die seit der grossen Geisslerfahrt im Jahr 1260 von Zeit zu Zeit wiederkehrte und den tiefen Eindruck bezeugte, welchen der Ernst der Zeitereignisse auf die trotz aller Ablassertheilungen ihrer Schuld sich bewussten Gemüther machte. In drei Hauptscenen wurde das Schauspiel dieser neuen Art der Busse aufgeführt. Die erste nahm im Jahr 1260 von Perugia aus ihre Richtung nach Oberitalien, die zweite bildeten die Geisslergesellschaften, die im Jahr 1349 sich durch ganz Deutschland verbreiteten, die dritte, die Geisslerfahrt der Weissen, gieng im Jahr 1399 von den Alpen aus nach dem innern Italien. Die Ursache dieser Erscheinung liegt am unmittelbarsten bei den Geisselbusszügen des Jahrs 1349 vor Augen. Sie waren die Wirkung der allgemeinen Bestürzung und Entmuthigung, die die furchtbarste aller Seuchen, der damals in Deutschland und in andern Ländern wüthende grosse oder schwarze Tod verursachte. Nur eine Selbstdemüthigung, wie die der Geisselbusse, mit allen zu ihr gehörenden, ihren Eindruck verstärkenden Uebungen und Ceremonien, schien den vom Zorn des Himmels gebeugten Menschen wieder aufrichten zu können. Dieselbe Ueberzeugung, die sich damals so lebhaft aufdrang, wie wenig die gewöhnlichen kirchlichen Mittel der Busse in solchen Fällen einer grossen öffentlichen Noth dem erschütterten Gewissen einen zureichenden Trost zu gewähren vermögen, konnte auch bei den beiden andern Hauptacten der Geisselbusse nicht fehlen. Auch im Jahr 1260 lag auf dem Theil Italiens, in welchem die Geisselbusse ihren Anfang nahm, ein sehr schwerer Druck. Es war die Zeit, in welcher der Streit der Welfen und Gibellinen und der heftigste Parteigeist alle Bande des geselligen Lebens zerrissen hatte. In demselben Jahre hatten kurz zuvor die Welfen in Toscana durch die Gibellinen in der Schlacht von Monte Aperto eine Niederlage erlitten, die auch die ächt welfische Stadt Perugia sehr nahe berührte. Man empfand es in dem Gefühl seiner Zerrissenheit, dass der Mensch, um in sich zu gehen, noch weit tiefer in sein Inneres greifen, den Schmerz der Sünde noch weit stärker in sich eindringen lassen müsse, als durch die kirchlichen Bussmittel geschieht, deren Wirkung ja die Kirche so viel möglich

wieder entkräftet. Es ist sehr bezeichnend für die Grundstimmung, aus welcher damals unter den überall herrschenden Lastern und Verbrechen dieser Busseifer hervorging, dass, wie ausdrücklich die Chronikenschreiber jener Zeit berichten, niemand wusste, woher er kam, wie mit einem Male eine solche Zerknirschung die Gemüther ergriff, dass von Seiten der Kirche auf keine Weise dazu mitgewirkt worden war, dass sie nicht von oben, sondern nur von unten im Kreise der Laien und geringer Leute ihren Ursprung genommen hatte. Wenn sich auch zunächst nichts von einer antikirchlichen Tendenz zeigte, so gab ihr doch schon ihr nichtkirchlicher Ursprung einen eigenthümlichen Charakter, aus welchem sich sehr leicht auch eine Opposition gegen die Kirche entwickeln konnte. Nicht blos der allgemeine Druck der Zeit, sondern insbesondere auch der unheilvolle und traurige Zustand, in welchem sich die Kirche in Folge des grossen päpstlichen Schisma befand, war es, was die Veranlassung zu der dritten grossen Geisslerfahrt im Jahr 1399 gab, die ihre gerade Richtung auf Rom nahm, dem römischen Papst Bonifacius IX. aber so gefährlich erschien, dass er dieser Brüderschaft der Weissen, wie man sie wegen ihres weissen Bussgewands nannte, durch die Hinrichtung ihres Haupts einen tödtlichen Schlag versetzte. Auch in den Geisslergesellschaften des Jahrs 1349 trat, obgleich die Ursache ihrer Entstehung eine andere war, mehr und mehr eine der Kirche feindliche Richtung hervor. Indem schon darin, dass man zu so ausserordentlichen Bussmitteln seine Zuflucht nehmen zu müssen glaubte, ein Misstrauensvotum gegen die Kirche lag, musste, da auch die Kirche gegen ein solches Ueberschreiten der gesetzlichen Ordnungen sich nicht gleichgültig verhalten konnte, das Verhältniss dieser Bussgesellschaften zur Kirche von selbst ein gegensätzliches werden. Nach der Regel, welche die Geisselbrüder des Jahrs 1349 hatten, sollten zwar die Pfaffen von ihrer Gemeinschaft nicht ausgeschlossen sein, aber keiner sollte Meister unter ihnen sein noch zu ihrem heimlichen Rath zugelassen werden [1]. Sie hatten ihre Meister unter sich selbst, die, ohne nach der Kirche zu fragen, die Absolution einfach dadurch ertheilten, dass sie die Marterbusse für ab-

1) Vgl. Closener's strassburgische Chronik. Bibliothek des litter. Vereins in Stuttg. 1. S. 85. Theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 892.

solvirend erklärten und sich künftig vor Sünden zu hüten ermahnten[1]. Welche Ansicht die Kirche von der Geisselbusse hatte, ist aus der von Papst Clemens VI. im Jahr 1349 an die deutschen Erzbischöfe erlassenen Bulle zu sehen, die sich in den stärksten Ausdrücken gegen das eigenmächtige, die Schlüssel der Kirche und die ganze kirchliche Disciplin und Sitte verachtende Bussverfahren der Flagellatores erklärte[2]. Die Kirche hatte um so mehr Ursache, sich vorzusehen, da besonders in den kleineren, seit der grossen Bewegung des Jahrs 1349 da und dort, namentlich in Thüringen, zurückgebliebenen Gesellschaften dieser Art mit der fortdauernden Uebung der Geisselbusse Grundsätze und Lehren sich verbanden, in welchen ganz der Geist der vom bittersten Hass gegen die katholische Kirche erfüllten häretischen Secten athmete. Der Eifer aber, mit welchem die Kirche alle diese Gesellschaften zu unterdrücken suchte, zeugt nicht blos von ihrer Unverträglichkeit mit den Satzungen der Kirche, sondern auch von dem ernsteren sittlichen Geist, der sich in ihnen regte. So schroff und abstossend, so schwärmerisch fanatisch auch die Gestalt ist, in welcher die Geisselbusse überall auftrat, so ist doch auch hier besonders von der rauhen materiellen Aussenseite ihrer Erscheinungen ihr innerer geistiger Kern wohl zu unterscheiden. Aus den so eigenthümlichen und seltsamen Gebräuchen und Ceremonien, die sie bei der Uebung ihrer Busse beobachteten, blickt eine Anschauung heraus, die uns die Grundstimmung ihres vom Schmerz der Sünde zerknirschten Gemüths sehr klar zu erkennen gibt. Hinweg über alles, was die Kirche mit ihrer unkräftigen priesterlichen Vermittlung zwischen den Sünder und Erlöser stellt, wollten sie, um unmittelbar aus der allein wahren Heilsquelle den Trost der Vergebung der Sünden zu schöpfen, sich ganz in das Leiden Christi selbst

1) A. a. O. Der Meister schlug mit seiner Geissel die Büssenden auf den Leib und sprach:

Stant uf durch der reinen Martel ern
Unn hut dich vor der Sünden mern.

2) Ihre *vana religio et superstitiosa adinventio* besteht hauptsächlich darin, dass sie *caeterorum vitam et statum contemnendo se justificant, et claves ecclesiae vilipendunt, ac in contemptum disciplinae ecclesiasticae crucem Domini ante se, et habitum certum, nigrum videlicet ante et retro ipsius vivificae crucis appensum habentem signaculum, sine superioris licentia deferentes, sub nomine poenitentiae vitam gerunt insolitam.*

versenken. Sein Bild stand mit allen Wundenmalen seines Leidens vor ihrer Seele, allem was sie thaten und an sich trugen war die Gestalt seines Kreuzes aufgedrückt, durch die Geisselschläge, mit welchen sie sich blutig schlugen, wollten sie seinen bis zum Tode gemarterten Leib und in der Zahl der dreiunddreissig Tage, die sie zur Vollbringung ihrer Geisselbusse umherzogen, sein ganzes den Sündern geopfertes irdisches Leben in sich darstellen[1]. Im Geiste dieser von dem Gedanken an das Leiden Christi tief durchdrungenen Busstimmung machten die Weissen das Lied des Franciskaners Jacobus de Benedictis oder Jacoponus, Giacopone da Todi: *Stabat mater dolorosa* zu ihrem stehenden Busslied. Es war in seinem: *Fac me plagis vulnerari, cruce hac inebriari etc.* der sprechendste Ausdruck ihrer Bussübung[2]. Es ist überhaupt auch diess charakteristisch und gleichfalls als ein Beweis der tiefern Erregung des religiösen Gefühls anzusehen, aus welcher diese Erscheinung hervorging, dass bei den Bussaufzügen Lieder gesungen wurden, die sowohl in ihrem Inhalt als auch, da sie in der Landessprache gedichtet waren, in ihrer Form, gleich bezeichnend für die neue Art der Busse waren[3]. Was so unmittelbar aus der innersten Herzensempfindung kam, konnte auch in keinem andern als dem natürlichsten Medium ausgesprochen werden. Auch darin

---

1) Vgl. Förstemann die chr. Geisslergesellschaften S. 29 f. 78 f. Daher sollte auch Christus selbst diese Busse erweckt haben. Was in der Chronik des Mönchs von Padua in der Beschreibung der Geisselfahrt vom Jahr 1260 noch so lautet: *timor Domini irruit super eos*, wurde in der Folge bei der Geisselbusse des Jahrs 1349 zu einer in einem Briefe vom Himmel gekommenen Botschaft Christi, die als Sünden- und Busspredigt bei den Bussaufzügen vorgelesen wurde. Closener a. a. O.

2) Förstemann a. a. O. S. 115 f. Vgl. Mohnike Kirchen- und lit. hist. Studien und Mittheil. H. 2.

3) Schon einer der ältesten Berichterstatter über die Geisselbusse, der im Jahr 1275 gestorbene Abt Hermann zu Nieder-Altaich bemerkt in seinen Annalen (in Böhmer's Fontes rerum germ. II. 516) zu dem Jahr 1260, dass die Geisselbrüder *quasdam cantilenas de passione ac morte Domini dictaverant.* Man vgl. über diese für die Geschichte des deutschen Lieds merkwürdigen Lieder der Geissler Hoffmann von Fallersleben Geschichte des deutschen Kirchenlieds 2. A. 1854. S. 130 f. Der Refrain ihrer Busslieder war:

Jesus wart gelabet mit gallen
Des sullen wir an ein crüze vallen.

traten sie somit der römischen Kirche entgegen, dass ihre in den Uebungen ihrer Busse sich äussernde Religiosität, wie sie nur der Ausdruck ihres eigensten Selbst sein sollte, so auch in ihrer Sprache einen ächt nationalen, jede fremdartige Vermittlung von sich zurückweisenden Charakter an sich trug.

3. Das Mönchswesen.

Wie wir bisher das Mönchswesen unter den Gesichtspunkt der Erscheinungen gestellt haben, in welchen sich der sittliche Charakter einer Periode zu erkennen gibt, so rechtfertigt sich diese Stellung ganz besonders in einer Periode, in welcher die Geschichte des Mönchswesens eine so bedeutende Stelle einnimmt. Je mannigfaltiger und verschiedenartiger die Gestaltungen sind, die das Mönchsleben in den Jahrhunderten des Mittelalters angenommen hat, um so mehr spiegelt sich in ihnen der in der christlichen Kirche dieser Zeit herrschende sittliche Geist ab. Da das Mönchsleben immer als die höchste christliche Vollkommenheit galt, so ist von ihm hauptsächlich der Maasstab zu nehmen, nach welchem die sittlichen Begriffe und der sittliche Charakter der Zeit zu beurtheilen sind. Sie steht in sittlicher Beziehung um so höher, je reiner sie die Idee der in dem Mönchsleben sich realisirenden christlichen Vollkommenheit aufgefasst hat und je grösser der Einfluss derselben auf das kirchliche Leben war.

Die bedeutendste Erscheinung der Periode, von welcher hier die Rede ist, ist in der Geschichte des Mönchswesens die Stiftung der beiden Bettelorden. Durch sie theilt sich die Periode in Beziehung auf das Mönchswesen in zwei wesentlich verschiedene Abschnitte.

In der ersten Hälfte der Periode hält die Entwicklung des Mönchslebens völlig gleichen Schritt mit dem neuen Aufschwung, welchen überhaupt die Kirche durch Gregor VII. nahm. Der neue kräftige Geist, der vom Haupte der Kirche ausging und alle Glieder derselben durchdrang, hatte seine mächtigste Anregung aus dem Schoosse des Mönchslebens erhalten, und Gregor VII. hatte als Cluniacensermönch das Ideal aufgefasst, das durch ihn im Papstthum verwirklicht werden sollte. Auch die beiden Hauptpunkte, auf welche die kirchliche Thätigkeit Gregors VII. gerichtet war, die völlige Verdrängung der Priesterehe und die Lostrennung der

Bande, welche die Kirche von den weltlichen Fürsten und von der Welt abhängig machten, zielten wesentlich darauf hin, den Klerikern und der Kirche so viel möglich den Mönchscharakter aufzudrücken. Die Heiligkeit des Mönchslebens erfüllte die Gemüther mit neuer Begeisterung für dasselbe, wie sich vor allem in der grossen Zahl der neuen, gleichzeitig mit der Regierung Gregors und nicht lange nach ihr gestifteten Mönchsorden zeigt. Alles drängte sich den Klöstern zu, wie wenn man nicht Christ sein könnte, ohne auch Mönch zu sein, und je grösser die Zahl der Mönche wurde, um so mannigfaltiger gestaltete sich das Mönchsleben, da jeder neue Stifter einer Mönchsgesellschaft das Mönchsideal von einer neuen Seite aufzufassen glaubte, durch die es die Nacheiferung in noch höherem Grade erwecken musste, sei es durch die strengere Uebung der Pflichten des Mönchslebens, oder die Bestimmung eines solchen Vereins für einen der christlichen Liebe sich besonders empfehlenden Zweck. Und nicht blos die Zahl der Klöster vermehrte sich in's Unendliche, sondern es prägte sich auch der dem Mönchsleben eigene organisirende Trieb in Verbindungen aus, in welchen die derselben Ordensregel angehörenden Klöster ihre eigene, mehr oder minder monarchische Verfassungsform hatten und einen nach ihr eingerichteten Mönchsstaat bildeten. Welche bunte Mannigfaltigkeit der Formen stellt sich uns so schon in den den ältern Typus des Mönchslebens an sich tragenden Mönchsorden dar, und welche neue eigenthümliche Form kam noch vor der Entstehung der Bettelorden zu den bisherigen Formen durch die geistlichen Ritterorden hinzu, in welchen nicht nur die Romantik des Mittelalters in ihrem schönsten Lichte sich zeigt, sondern auch die Eigenthümlichkeit des mittelalterlichen Mönchswesens in einer sehr concreten Anschauung hervortritt! Die Ritterorden, in welchen die Demuth des Mönchs in den Harnisch des Ritters sich hüllte, um die Streiter Christi, was ja die Mönche von Anfang an waren, auch an diesem Kampfe für die grosse Sache Gottes theilnehmen zu lassen, waren, wie so Vieles, ein Erzeugniss der Kreuzzüge und wir sehen demnach auch an ihnen, in welchem engen Zusammenhang das Mönchsleben, seitdem es nicht mehr in seinen isolirten Klöstern von der Welt sich absonderte, sondern in grossen Ordenssystemen in das Gesammtleben der Kirche so tief eingriff, mit allem stand, was die Kirche im Grossen bewegte. Es konnte nichts geschehen, wobei

nicht auch das Mönchswesen betheiligt war; ebendesswegen nahm es nach Maassgabe der jedesmaligen Bedürfnisse selbst auch verschiedene Formen an. Unter den dem alten Stamme der Benedictiner entsprossenen Orden sind die der Cluniacenser und der Cistercienser sowohl wegen ihrer weiten Verbreitung als auch wegen der Eigenthümlichkeit ihrer Richtung die bedeutendsten. Sie bilden innerhalb derselben Ordensregel einen Gegensatz, der auch schon äusserlich in der schwarzen Ordenstracht der Cluniacenser und der weissen der Cistercienser sich bemerklich machte und durch die gegenseitigen Vorwürfe, sowie die Apologien, in welchen angesehene Häupter, wie Peter der Ehrwürdige und der heilige Bernhard, die Sache ihrer Orden führten, sich um so mehr befestigte. In keinem Orden trat in der Folge die düstere Seite des Mönchslebens gegen die heitere so sehr zurück, wie in dem der Cluniacenser, welche behaglichen Lebensgenuss mit mönchischer Enthaltsamkeit, Weltbildung mit Weltverachtung, Reichthum, Pracht und Luxus mit der Armseligkeit und Einfachheit des Mönchslebens so gut zu vereinigen wussten, dass in ihnen jede Erinnerung an den Ernst, mit welchem einst Clugny die alte Mönchszucht wiederhergestellt hatte, verschwunden zu sein schien. Ihnen gegenüber waren jetzt die Cistercienser die Reformatoren des Mönchslebens, die am meisten der Strenge, mit welcher sie sich an die ächte Benedictiner-Regel hielten und alles beobachtet wissen wollten, was zur alten Ordnung des Mönchslebens gehörte, die so rasche und weite Verbreitung ihres Ordens zu verdanken hatten. Darin aber huldigten auch sie gleich anfangs, noch ehe auch sie derselben Verweltlichung wie andere Orden anheimfielen, dem Geiste der Zeit, dass sie es als eine Aufgabe des Mönchslebens betrachteten, in den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche mithandelnd aufzutreten. Ein Cistercienser-Abt, wie der heilige Bernhard, hatte, wie wenige seiner Zeitgenossen, die bewegenden Kräfte der Weltgeschichte in seiner Hand. In diesem Interesse schlossen auch sie sich, so wenig es ihnen um päpstliche Principien zu thun zu sein schien, sehr eng an den päpstlichen Stuhl an. Mehr als einmal waren Cistercienseräbte mit den wichtigsten Aufträgen als päpstliche Legaten bevollmächtigt. Kein Orden jener Zeit hatte, nachdem der neue Glanz der Cistercienser selbst den Ruhm der Cluniacenser verdunkelt hatte, so sehr wie der der Cistercienser das auch durch

die neue Einrichtung der Ordenscapitel gehobene Bewusstsein in sich, eine Macht in der Kirche zu sein.

Ein ganz anderer Geist kam erst durch die beiden Bettelorden in das Mönchswesen. Das Epochemachende ihrer Erscheinung ist die Originalität der Idee, die an ihnen hervortrat. In ihr allein liegt der Grund, dass nicht nur neben so vielen schon bestehenden Mönchsgesellschaften auch für sie noch eine Stelle war, sondern auch in Kurzem ihre Stellung in der grossen Mönchsgemeinschaft eine so überwiegende wurde, dass alle andern Mönchsorden durch sie zurückgedrängt wurden. Nur dem imponirenden Eindruck, welchen die neue, in ihnen zum Bewusstsein gekommene Idee machte, ist es zuzuschreiben, dass um dieselbe Zeit, in welcher im Interesse der Kirche die Einführung einer neuen Religion oder die Stiftung eines neuen Mönchsordens verboten wurde, ihnen die päpstliche Bestätigung des Rechts ihrer Existenz nicht verweigert werden konnte. Um aber die Bedeutung, die sie nicht blos für die Geschichte des Papstthums, sondern der christlichen Kirche überhaupt haben, richtig aufzufassen, muss man auf den tieferen Grund der Zeitverhältnisse, in die sie eingreifen, zurückgehen. In dem glanzvollsten Zeitpunkt der päpstlichen Herrschaft, nachdem sie schon auf der höchsten Stufe ihrer Macht und Grösse stand, stieg in der Seele jener Ordensstifter eine Ahnung der Katastrophe auf, welcher das Papstthum und mit ihm die Kirche schon damals entgegenzugehen begann. Mitten in dem Glanz, der das Papstthum umgab, in dem stolzesten Bewusstsein der Siege, durch welche es über alle seine Feinde triumphirte, konnte man sich den Contrast nicht verbergen, in welchem diese irdische Herrlichkeit zu der ursprünglichen Idee des Christenthums stand, und fühlte sich unwillkürlich getrieben, an Mittel und Wege zu denken, die zur Abwehr der drohenden Gefahr dienen konnten. Was in den Stiftern der beiden Bettelorden durch die That zur Ausführung kam, ging aus demselben Gedanken hervor, der schon damals in so vielen Stimmen jener Zeit laut geworden war und bei aller Verschiedenheit der Form, in welcher er ausgesprochen wurde, nur als ein gemeinsames Zeugniss gegen die Richtung einer Kirche angesehen werden kann, die die Idee der apostolischen Armuth ebendadurch hervorrief, dass sie selbst in das gerade Gegentheil derselben verkehrt war. Die kühnen Reformplane, die Arnold von Brixen um-

hertrieben, die dunkeln Weissagungen, in welchen der Abt Joachim die nahe bevorstehende Weltkatastrophe verkündigte, die Grundsätze und Lehren, welche Katharer und Waldenser der römischen Kirche entgegenstellten, alles diess trifft in einem und demselben Punkt mit demjenigen zusammen, was auch der h. Franciskus und der h. Dominikus mit der Bettlerarmuth ihrer Orden wollten, und es müssen erst alle diese Erscheinungen in ihrem gemeinsamen Berührungspunkt zusammengenommen werden, um in ihnen eine die Zeit in ihrem tiefern Grunde bewegende Macht zu erkennen. Die unwillkürlich sich aufdringende, mehr oder minder bewusste Idee der Nothwendigkeit einer Reform der Kirche war es, welche Bestrebungen erzeugte, die theils völlig erfolglos blieben, theils nur dazu zur Ausführung kamen, um dem allgemeinen Schicksal zu erliegen, das in der katholischen Kirche alles haben musste, was auf der Grundlage desselben Princips, auf welchem die Kirche selbst beruhte, zu ihrer Reform versucht wurde.

Arnold's von Brixen Wirksamkeit hieng mit den Ideen zusammen, die durch den Investiturstreit über das Verhältniss von Staat und Kirche angeregt worden waren. Um beide in ihrem strengen Gegensatz auseinanderzusetzen und wie Weltliches und Geistliches auf abstracte Weise zu trennen, sollte alles weltliche Gut nur den Fürsten gehören, und der Clerus ohne weltlichen Besitz nur auf sein geistliches Amt verwiesen sein. Auch ihm schwebte die Idee vor, dass das Heil der Kirche nur in Armuth und Weltentsagung bestehe und er selbst wollte in der strengen enthaltsamen Lebensweise, die er befolgte, den ächten Christensinn an sich darstellen. Die populäre Beredsamkeit seiner Predigten machte lebhaften Eindruck, und seine Ideen fanden bei den Laien, an die er sich vorzugsweise wandte, in Frankreich, Italien und in der Schweiz und am meisten bei den mit dem Papste zerfallenen Römern einen sehr empfänglichen Boden; aber vom Papste vertrieben und vom Kaiser ausgeliefert endete er unter den Händen der römischen Curie, wie der schlimmste Ketzer. Als ein Schüler Abälard's, wie er genannt wird, erschien er in den Augen des h. Bernhard nur um so schwärzer und in der That kann man auch nicht blos in seinem Mitwirken gegen den Clerus, sondern auch in der Schärfe, mit welcher er die Gegensätze, wie dialektisch, auseinandergehalten wissen wollte, einen dem Abälard verwandten Geist nicht verkennen.

Nicht lange nach Arnold war es ganz besonders der contemplative Geist des Abts Joachim in dem Kloster Floris in Calabrien, der sich in die Idee einer Reform der Kirche und ihrer Nothwendigkeit vertiefte. Die Weissagungen, in welchen er sich in mehreren in derselben Grundidee zusammengehörenden Schriften [1] über den damaligen Zustand der Kirche und die der Kirche bevorstehende grosse Veränderung aussprach, zogen die öffentliche Aufmerksamkeit in so hohem Grade auf sich, dass wir sie mit Recht als eine sehr bedeutungsvolle Stimme jener Zeit betrachten dürfen.

So wenig auch damals gerade, in den letzten Decennien des zwölften Jahrhunderts, die äussere Lage der Kirche ein so trübes Bild darzustellen schien, so hatte doch für ihn die ganze Entwicklungsperiode, in welcher sich die christliche Kirche befand, so wenig Befriedigendes, dass er nur den Drang in sich hatte, über sie hinauszublicken, und schon in der nächsten Zukunft eine die jetzige Ordnung der Dinge zum Abschluss bringende neue Epoche zu erwarten. Diess war es, was ihn, wie er sich überhaupt mit den biblischen Büchern und der Erforschung ihres verborgenen Sinns sehr angelegentlich beschäftigte, mit besonderer Vorliebe auch zur Apokalypse hinzog, deren Erklärung eine seiner Hauptschriften gewidmet ist [2]. Wenn man sich auch auf seine Erklärung der Apokalypse nicht zum Beweise dafür berufen kann, dass er zuerst innerhalb der rechtglaubigen Kirche in dem Papstthum und der römischen Kirche die babylonische Hure der Apokalypse gesehen habe, so fehlt es doch in seinen anerkannt ächten Schriften nicht an Aeusserungen, aus welchen deutlich zu sehen ist, wie sehr er die Hauptursache dessen, was er in dem damaligen Zustand der Kirche vermisste, in der Verweltlichung des hohen Clerus, in seiner Genusssucht und Geldbegierde und allem demjenigen erkannte, was der römischen Kirche von ihren Gegnern zum Vorwurf gemacht wurde [3], und es ist daher mit Recht anzunehmen, dass der ganze

1) Vgl. Engelhardt Kirchengeschichtliche Abhandlungen. 1832. Der Abt Joachim und das ewige Evangelium S. 1 f. Hahn Gesch. der Ketzer im Mittelalter Bd. 3. S. 72 f. 262 f.

2) *Expositio in librum apocalipsis etc.* Venetiis 1527.

3) Eine Hauptstelle dieser Art ist in der Concordia V. et N. T. IV, 25 (Vgl. Hahn a. a. O. S. 101): *Ubi enim lis, ubi fraus, nisi inter filios Juda, nisi inter clericos Domini? ubi zelus, ubi ambitio, nisi inter clericos Domini?. — Quaerit unusquisque, quod suum est, non quod Jesu Christi, pascunt —*

Eindruck, welchen die unmittelbare Gegenwart auf ihn machte, sehr wesentlich zu der Grundanschauung beitrug, welche er sich über-

semet ipsos non oves, — Omnes requirunt munera. — Etenim ordo iste, qui pro claritate sapientiae dici poterat aurum, modo obscuratus est et versus velut in nigrum plumbum. — Nunc autem ipsius ecclesiae exigentibus culpis hi qui successerunt in ipso ordine sacerdotali, nihil paene habentes de imitatione coelestis hominis, terreni sunt omnino et terrena sectantur, non ingredientes per Deum ad altare, sed per homines, non intuitu divini lucri, sed obtentu muneris temporalis etc. Vgl. Expos. Ap. zu 18, 11 f. S. 200. Weiter geht jedoch Joachim nicht. Er spricht vielmehr in den höchsten Ausdrücken vom Papst als dem Stellvertreter Christi und seiner ewigen Succession. Wenn er auch Conc. 5, 65. S. 95, 2 sagt: *in servando ordine suo antiquo incipiet romanus pontifex frigescere per senectutem,* so sagt er, gleich nachher: *non igitur, quod absit, deficiet ecclesia Petri, qui est thronus Christi, sed commutata in majorem gloriam manebit stabilis in aeternum.* In seiner Erklärung der Apokalypse bemerkt er zu 17, 1 f. über die Hure: *hanc magnam dixerunt patres catholici esse Romam, non quoad ecclesiam justorum, quae peregrinata est apud eam, sed quoad multitudinem reproborum, qui blasphemant et impugnant opibus iniquis eandem apud se peregrinantem ecclesiam.* Allein man solle diese *famosissima meretrix* an keinem bestimmten Orte suchen, sondern *sicut per totam aream christiani imperii diffusum est triticum electorum, ita per omnem latitudinem ejus dispersae sunt paleae reproborum.* Eine specielle Beziehung auf die römische Kirche als den Sitz des Antichristenthums würde auch nicht zu der Devotion stimmen, mit welcher er in dem Vorwort zu seiner Expos., wie alle seine Schriften, so auch diese dem apostolischen Examen unterwirft und sich unbedingt zu allem bekennt, was die römische Kirche *tam in moribus quam in doctrina* annimmt oder verwirft. Anders wäre es freilich, wenn die beiden Commentare über die Propheten Esaias und Jeremias ächte Schriften Joachims wären. Diess ist jedoch keineswegs der Fall, und nicht so unsicher zu bezweifeln wie noch von Engelhardt und Neander geschehen ist, sondern ihre Unächtheit ergibt sich jedem, der diese Commentare liest, mit aller Evidenz. Sie unterscheiden sich in der ganzen Form ihrer Darstellung so auffallend von den ächten Schriften Joachims und bewegen sich so augenscheinlich in der spätern Zeitgeschichte unter Kaiser Friedrich II., in dessen letzte Jahre ihre Abfassung fällt, wenigstens die des ältern über Jerem., dass nur daraus die Verschiedenheit ihrer kirchlichen Anschauungsweise zu erklären ist. Sie stellen sich zwar auf den Standpunkt der Joachim'schen Weissagung, gehen aber weit über ihn hinaus und tragen durchaus den Oppositionscharakter der Spiritualen unter den Franziskanern an sich. Das Motto ihrer Weltanschauung ist die Stelle Es. 1, 7. Das Ende ist gekommen sowohl für die *senescens ecclesia clericorum*, als auch das übermüthige Reich der neuen Chaldäer, weil die Liebe erkaltet ist und die Bosheit in erschreckender Weise überhand genommen hat. Die Wurzel des

haupt von dem Entwicklungsgang der Kirche bildete. In jedem Fall ist dieses Allgemeine, die Theorie, die bei ihm allen seinen Ansichten und speciellen Ausführungen zu Grunde lag, das Eigenthümlichste, wodurch er sich auszeichnet. Es lassen sich in derselben drei, zwar dem Ausdruck nach verschiedene, aber wesentlich zusammengehörende und der Sache nach identische Elemente unterscheiden. Wie er überhaupt durchaus auf biblischem Grunde stand, so war der Hauptpunkt, von welchem er ausging, die Analogie und Correspondenz des Alten und Neuen Testaments, die Zusammenschauung der beiden Testamente in der Weise wie er sie in seiner ersten und wichtigsten Schrift als die *concordia veteris et novi testamenti* darlegte [1]. Das alte Testament enthält in seinen Be-

Uebels ist, dass die Kirche den armen Christus vergessen hat und nach zeitlichen Gütern giert, die ihr nicht zu üppigem Genuss, sondern zum blossen Gebrauch dienen sollen. *Nudus Christus nudam crucem ascendit, et tu fructus ejus putas habere vestitum* (Comm. in Jer. 19, 2). Die Erhebung der Kirche unter Silvester I. war das grösste Unglück. Das Verderben des Papstthums wird durch die künftigen evangelischen Prediger offenbar werden, insbesondere einen *doctor veritatis*, gegen welchen sich die Päpste und Prälaten verschwören, weil die alten Schläuche die Worte des neuen Lebens nicht fassen. Dieser Lehrer ist der von Innocenz III. verdammte Abt Joachim. Der *ordo futurus* oder die *ordines futuri* treten auf mit der Predigt zur Busse und der Wiederbelebung der erkalteten Liebe, sie sind die *praedicatores evangelii aeterni*. Gestürzt werden muss die römische Curie und an die Stelle der fleischlichen Päpste ein wahrer Hirte kommen, der kein Räuber ist. Das Werkzeug der göttlichen Strafgerichte ist Kaiser Friedrich II., der sicilische Adler, der Zeitgenosse des Antichrists und der Prediger der Wahrheit. Die beiden Orden der Bettelmönche werden nach ihren charakteristischen Zügen so kennbar geschildert, dass schon dieses Eine Moment hinreichend wäre, die Frage über den Ursprung dieser Schriften zu entscheiden. Vgl. die Abhandlung von D. Friderich in der Hilgenfeld'schen Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 1859. H. 3. S. 349. und H. 4. S. 444.

1) Vgl. Conc. V. et N. T. Lib. 2. tract. 1. bei Hahn a. a. O. S. 264: *Concordiam proprie dicimus similitudinem aequae proportionis novi ac veteris testamenti, aequae dico quoad numerum non quoad dignitatem*, wie Abraham und Zacharias, Sara und Elisabeth, Isaak und Johannes der Täufer, der Mensch Jesus und Jakob, die zwölf Patriarchen und die zwölf Apostel u. s. w. *quod totum, ubicunque occurrerit, non pro sensu allegorico, sed pro concordia duorum testamentorum facere certum est, unum vero spiritualem intellectum ex utroque procedere. Duo significantia* zeigen *unum significatum*, welcher als *mysticus intellectus* ebenso aus beiden hervorgeht, wie der h. Geist aus

gebenheiten, Personen und Zahlen den Schlüssel für das neue; insbesondere ist in der Reihenfolge der alttestamentlichen Generationen der Verlauf der neutestamentlichen Kirche so vorgezeichnet, dass um das Jahr 1260 der Eintritt der entscheidungsvollen Epoche bevorsteht [1]). Da aber diese Einheit des A. u. N. Testaments ihre Bedeutung nur darin hat, dass beide zugleich characteristisch verschieden sind, so ist der Gegensatz von Fleisch und Geist ein weiteres Moment, auf welchem diese Weltanschauung beruht, und da der Gegensatz dieser Principien selbst nicht ohne eine Vermittlung gedacht werden kann, in welcher das eine in das andere übergeht, so schliesst die Zweiheit auch die Dreiheit in sich, deren concreter Ausdruck die christliche Idee der Dreieinigkeit ist als das höchste Princip, aus welchem alle Momente der christlichen Geschichtsanschauung zu entwickeln sind.

Wie uns schon in der alten Kirche bei den Montanisten und in der Trinitätslehre des Sabellius, sodann in einzelnen Ideen des Johannes Scotus Erigena, und besonders zur Zeit Joachims selbst bei

---

Vater und Sohn. *Igitur secundum hunc modum personae et personae duorum testamentorum mutuis se vultibus intuentur*, und *non solum persona personam verum etiam multitudo multitudinem respicit*, *ut est Hierusalem Romanam ecclesiam*, *Samaria Constantinopolitanam*, *Babylon Romam*, *Egyptum Constantinopolitanum imperium et his similia*. Vgl. bei Hahn a. a. O. S. 269 f. In der Vorrede zum *Psalterium decem chordarum* (so nannte er die Schrift, weil die Figur eines Psalters die beste Veranschaulichung des Mysteriums der Dreinigkeit sein sollte) charakterisirte er seine drei Werke so: die Concordia beziehe sich auf den Vater, die Expos. Apoc., die aus dem ersteren Werk *nascendo processit*, auf den Sohn, das Psalt. dec. chord. auf den h. Geist.

1) Doch äussert er sich hierüber nur so Conc. IV. bei Hahn a. a. O. S. 282: *Quantum secundum coaptationem concordiae aestimare queo*, *si pax conceditur ab his malis usque ad annum millesimum ducentesimum incarnationis dominicae*, *exinde ne subito ista fiant*, *suspecta mihi sunt omnimodis et tempora et momenta*. Er sah die Generationen bei Matthäus c. 1. als maassgebend für die Zeit des Neuen Testaments an. Vierzig Generationen zu 30 Jahren geben die Zahl 1200. Da es aber 42 Generationen sind, so nahm er die zwei weitern als den unbestimmbaren Uebergang aus dem zweiten *status* in den dritten. *Inter initium enim tertii status et finem secundi duarum tempora generationum quasi communiter peraguntur*, — *Ubicunque ergo dicimus*: *usque ad praesens*, *ita recipiatur*, *ac si totum tempus generationum istarum*, *ad quarum prope finem devenisse videmur*, *pro fine secundi status et initio tertii recipiatur*. Vgl. Hahn a. a. O. S. 85.

den für häretisch erklärten Pariser Lehrern David von Dinant und Amalrich von Bena, vielleicht in Folge der Bekanntschaft mit den Schriften Joachims, mit verschiedenen Modificationen eine Weltanschauung begegnet, die wesentlich darin besteht, dass nach Maassgabe der trinitarischen Gottesidee der ganze Weltverlauf in drei Perioden getheilt und die Periode des Geistes als diejenige betrachtet wird, in welcher die erst allmählig von Stufe zu Stufe sich vergeistigende Weltentwicklung zu ihrer Vollendung kommt, so nahm auch Joachim drei, den drei Personen der Trinität, Vater, Sohn und Geist, entsprechende Weltalter und Stände (*status*) an. Der erste Stand war zur Zeit des Gesetzes, als das Volk des Herrn in seiner Kindheit noch den Weltelementen diente und die Freiheit des Geistes, die erst der Sohn bringen sollte, noch nicht erlangen konnte. Der zweite Stand war unter dem Evangelium, und dauerte bis jetzt als ein Stand der Freiheit, aber nur in Vergleichung mit der Vergangenheit, nicht in Vergleichung mit der Zukunft. Der dritte Stand ist bis an's Ende der Welt nicht mehr unter der Hülle des Buchstabens, sondern in der vollen Freiheit des Geistes, wenn nach Entleerung und Vernichtung des falschen Evangeliums des Sohnes des Verderbens und seiner Propheten die, welche viele zur Gerechtigkeit unterrichten, leuchten werden, wie die Sterne des Firmaments. Der erste Stand unter dem Gesetz und der Beschneidung nahm mit Adam seinen Anfang, der zweite unter dem Evangelium mit Usias, der dritte mit dem heiligen Benedict; er wird aber erst dann in seiner vollen Klarheit erscheinen, wenn Elias geoffenbart und das unglaubige Volk der Juden bekehrt werden wird; dann wird der heilige Geist mit seiner Stimme das Wort der Schrift rufen: *Pater et filius usque modo operati sunt, et ego operor.* Wie der Buchstabe des Alten Testaments auf den Vater sich bezieht, der Buchstabe des neuen auf den Sohn, so das geistige Verständniss, das aus beiden hervorgeht, auf den heiligen Geist. Wie die Unterscheidung der drei Personen nach bestimmten Eigenthümlichkeiten die Wesenseinheit nicht beeinträchtigen sollte, so sollten auch die drei Perioden nicht so geschieden sein, dass sie nicht gegenseitig in einander eingreifen. Jede Periode hat daher sowohl ihre *initiatio* als ihre *fructificatio*. In der ersten Periode lebte man nach dem Fleisch, in der zweiten lebt man, wie noch jetzt, nach beidem, nach Fleisch und Geist, in der dritten wird man

ach dem Geist leben. Die erste Periode nahm ihren Anfang in dam und trieb ihre Frucht seit Abraham bis auf Zacharias, den ater des Täufers Johannes; die zweite begann mit Usia, der, obleich aus dem Stamme Juda, ein Brandopfer dem Herrn darbrachte, der mit der Zeit Asa's, unter welchem Elisa von dem Propheten lias berufen worden ist; ihre Frucht aber trieb sie seit Christus, ls dem wahren König und Priester. Die dritte Periode geht von em heiligen Benedict bis zum Ende der Welt, zur Reife aber ommt sie erst mit der noch eintretenden Epoche. Den drei Perioden entsprechen die drei *ordines* der *conjugati*, der *clerici* und er *monachi*. An der Spitze der *conjugati* steht Adam, an der pitze der *clerici* Usia, an der Spitze der *monachi*, in deren *ordo* er heilige Geist, der der Urheber der Seligen ist, vollkommene uctorität gewann, der heilige Benedict. In gewissem Sinne nahm e dritte Periode schon mit dem Propheten Elisa, in dessen Geist enedict kam, ihren Anfang. Dasselbe dreifache Verhältniss, dessen rundtypus in allen diesen Formen die göttliche Trinität ist, stellt ich in den drei Aposteln Petrus, Paulus und Johannes dar. Petrus epräsentirt den Vater, Paulus den Sohn, weil er auf dieselbe Weise, ie der Sohn, nach Vollendung des Alten Testaments das Neue beann, nicht auf den von Petrus gelegten Grund baute, sondern selbst inen neuen Grund legte, Johannes den heiligen Geist, der zuletzt ommen und das Werk des Sohns vollenden wird. Wie Petrus als er erste Apostel die Prärogative des Glaubens hat, so hat Paulus ls der jüngste die *clavis scientiae*, und in Johannes ruht die *tranuillitas* der *amatores Christi*, in welche, wenn die dem Petrus ngewiesene Arbeit aufhört, seine ganze Succession übergehen ird. In der letzten Zeit, in welcher sich alles vollendet, tritt der eist frei hervor aus der Hülle des Buchstabens, das Evangelium es Buchstabens ist zeitlich, das Evangelium des Geistes ist das wige Evangelium. Daher gibt es nur zwei Testamente, nicht wie rei Perioden drei, weil die dritte Periode nur die geistige Enthüllung dessen für das Bewusstsein ist, was in den beiden ersten och in der Hülle des Buchstabens verborgen war [1].

1) Man vgl. die auf das Obige sich beziehenden Stellen bei Engelhardt a. S. 70 f. und Hahn a. a. O. S. 107 f. Die Grundanschauung, auf welcer das Verhältniss der drei Perioden zu einander beruht, ist die in be-

Was nun aber die Verkündigung dieser dritten Periode, in welcher der heilige Geist als das regierende Princip zu seiner vollen Wirksamkeit kommen soll, besonders merkwürdig macht, ist diess, dass die Träger derselben mit Zügen geschildert werden, in welchen man schon die Mönche der bald nachher entstandenen Bettelorden vor sich zu sehen glaubt. So natürlich es ist, dass auch Joachim kein höheres Ideal zur Reform der Kirche sich denken konnte, als die Vollkommenheit des Mönchslebens, so überraschend ist es, unmittelbar darauf das durch Mönche verwirklicht zu sehen, was er für die erste Bedingung des Eintritts einer neuen Periode erklärt hatte. Mönche sollen die *viri spirituales* sein, durch welche in der letzten Weltperiode das im Grossen vollendet werden wird, was bisher nur in einigen wenigen seinen Anfang genommen hat. Auch als *praedicatores* bezeichnete er sie, und sie sollten in der letzten

---

stimmten Momenten fortschreitende Aufhebung des Sinnlichen durch das göttlich Geistige. Der Sohn und der Geist bilden bald zusammen den Gegensatz gegen den Vater, bald werden sie in sich selbst unterschieden. Der Vater ist das *principium principale*, der Sohn und der Geist sind die *principia de principio*. Sehr schön bezeichnet Joachim Conc. 5, 68 die dreifache Stufenfolge so: *In primo statu tanquam in profundae noctis caligine ostensum est mysterium regni Dei, in secundo claruit ut in aurora, in tertio splendebit, quasi in perfecto die. Nam et opera primi status obscura fuerunt valde, opera secundi inter utrumque, opera tertii lucida et manifesta.* Die Periode des Vaters ist von dem Gefühl der Furcht beherrscht, weil Gott nur als der Mächtige erscheint, als der schreckliche Gott der Gerichte. Um daher den Schrecken, welchen der Vater gezeigt hatte, durch barmherzige Liebe zu mildern, das durch den Vater in der Menschheit begonnene Werk der Offenbarung zu vollführen, nimmt der Sohn die menschliche Natur in der Einheit der Person an, der heilige Geist die Gestalt der Taube als eine Figur auf die heilige Mutter Kirche, da diese als in der Zeit fortschreitend nicht in Einem Moment sich darstellen liess. Wie der Sohn in der *consummatio corporis sui, quod nos sumus*, ein Ende hat, so der heilige Geist *in effusione donorum*. Psalt. dec. chord. 238, 2. 3. Aber auch das Zeitalter des Geistes muss aufhören, um dem ewigen Reich Gottes Platz zu machen. Expos. Apoc. 142: *pro eo, quod Deus trinitas est, in tribus magnis certaminibus oportebat dissolvi regnum mundi hujus a compage sua, ut statueretur perpetuum regnum Dei.* Der Zweck der ganzen Weltgeschichte ist die Entwicklung der Trinitätslehre zu ihrer vollen Realität, sowohl äusserlich im Weltverlauf, als innerlich im Bewusstsein, wenn dem erkennenden Geist die Dreiheit der Personen zur Einheit des Wesens sich zusammenschliesst. Die *notitia unius essentiae* ist die *consummatio veritatis*.

Zeit, zur Zeit der Fülle der Völker dazu auftreten, um die Ueberreste der Juden zu dem Herrn zu bekehren. Ein Vorbild von ihnen sah er in den zwölf Männern, welche nach der Ap.gesch. c. 19, 1 f. durch die Handauflegung des Apostels Paulus den heiligen Geist gerade in der Stadt empfingen, in welcher Johannes so lange gelebt hat und zu seiner Ruhe eingegangen ist. Etwas Aehnliches habe im Beginn des dritten *status* in einem *ordo monachorum* seinen Anfang genommen [1]. Wenn einst, wie die Kirche glaube, Enoch und Elias kommen, werden auch wieder zwölf Männer gleich den Patriarchen und Aposteln zur Predigt für die Juden gewählt werden und es werden zwölf herrliche Klöster gleich den zwölf Stämmen und den zwölf apostolischen Gemeinden sein. In diesem Zusammenhang schien ihm schon die grosse Bedeutung, zu welcher damals der Cistercienserorden gelangt war, eine gewisse Beziehung auf dieses grosse Mysterium zu haben, und nur diess machte ihn noch etwas irre, dass die fünf Hauptabteien dieses Ordens den fünf petrinischen Gemeinden (1 Petri 1, 1), die mit den sieben johanneischen die Zwölfzahl bilden und den letztern der Zeit nach vorangehen, zu entsprechen scheinen; es müsste denn nur sein, meinte er, dass in Gemässheit der durch den heiligen Geist erfolgenden Veränderung das Erste das Letzte und das Letzte das Erste wird. In den höchsten Ausdrücken spricht er von einem *ordo*, der als das heilige Volk, als der *ordo pastorum* auf der ganzen Erde herrschen und von welchem das Wort des Herrn durch den Propheten Nathan gelten werde: Ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein. Wie er in solchen Hinweisungen auf eine nahe grosse Epoche schon das im Auge gehabt zu haben scheint, was in den beiden Bettelorden zu seiner wirklichen Erscheinung kam, so spricht er bedeutsam auch von zwei *ordines* dieser Art. Zwei Engel werden nach Sodom gesendet, gleichsam als Moses und Elias, weil es zwei Arten der *spirituales viri* gibt, die als *ultimi praedicatores* von Gott in die Welt ausgesendet werden; die Einen gleichen dem Moses als dem Führer und Vorsteher des geistigen Volks in der Wüste, die Andern dem ein einsames Leben führenden Elias. In diesen *viri*

1) Der dritte *status* ist *jam non sub velamine litterae, sed in plena spiritus libertate.* In dem *ordo* der Mönche realisirt sich diese Periode. Daher war der h. Benedict dazu gesandt, *ut ederet inspirante Deo regulam unitatis et charitatis et daret multis fratribus legem communem.*

spirituales heisst der Sohn selbst mit dem heiligen Geist die Gottesfürchtigen, die Loth repräsentirt, aus der Mitte der Sünder ausgehen. Die beiden Söhne der Töchter Loths von ihrem Vater repräsentiren *duo novissimos ordines*, von welchen der eine die Laien, der andere die Kleriker in sich enthält; beide leben *regulariter*, aber nicht in der Form der mönchischen Vollkommenheit, sondern nach der Anweisung des christlichen Glaubens, oder nach jener allgemeinen Regel, welche die Glaubigen nach der Apostelgeschichte (4, 32) befolgten und von welcher auch Verheirathete nicht ausgeschlossen waren. Auch Petrus und Johannes sind die Typen der beiden ehrwürdigen *ordines*, durch welche die Kirche fort und fort mit dem Worte des Heils beglückt wird, die *ordines* der Kleriker und der Mönche. Die Zweiheit musste in den beiden Zeugen der Apokalypse, in dem Glauben an die Wiederkehr des Enoch und Elias, in der Gegenüberstellung des Moses und Elias, in der Bedeutung, die er den beiden Aposteln Petrus und Johannes gab, in dem Unterschied der Kleriker und der Mönche, als der beiden Stände, von welchen der eine das praktische, der andere das der letzten Periode vorzugsweise vorbehaltene contemplative Leben in sich darstellt, von selbst seiner Anschauung sehr nahe liegen; man kann aber auch darin nur eine eigenthümliche Vorahnung der Zukunft sehen, und wenn in der Folge auch wirklich die beiden Bettelorden im Allgemeinen durch dieselben Züge sich von einander unterschieden, welche er an seinen beiden *ordines* hervorhob, so erhellt auch hieraus, dass ein solches Zusammentreffen mit der Wirklichkeit nicht etwas blos Zufälliges war, sondern seinen tiefern Grund in der Natur der Sache selbst hatte [1].

Die Weissagungen Joachims sind, so aufgefasst, in der That nichts anders als der Ausdruck dessen, was als allgemeine Zeitidee jene Zeit in ihrem tiefern geistigen Grunde bewegte und was auch in den beiden Bettelorden nur darum zur geschichtlichen Erscheinung sich verwirklichte, weil die Stifter derselben von demselben Gedanken tiefer ergriffen waren. Auch sie waren es sich bewusst, dass die Kirche einer wesentlichen Reform bedürfe, dass sie nur aus dem Mönchsleben hervorgehen könne, dass aber auch das Mönchsleben selbst erst nach dem Vorbild des apostolischen Lebens sich erneuern müsse.

1) Vgl. Engelhardt a. a. O. S. 75 f. Hahn S. 119 f.

Wie einst der heilige Antonius durch das Evangelium vom reichen Jüngling zu dem Entschluss erweckt worden war, alles, was er hatte, den Armen zu geben und jedem irdischen Gut und Besitz entsagend das Vorbild jener streng ascetischen und von der Welt abgeschiedenen Lebensweise aufzustellen, in welcher er als der Vater der Mönche eine so zahlreiche Nachfolge hatte, so war es das Wort, mit welchem Jesus seine Jünger aussandte, um das Reich Gottes und Busse zu predigen (Matth. 10, 9 f.), worin der heilige Franciskus [1]), als er es aus dem Evangelium vernahm, den ihm von dem Herrn gegebenen Beruf erkannte. Sobald er die ersten Jünger um sich gesammelt hatte, sandte auch er sie aus in die Welt ohne Hab und Gut, ohne Tasche, ohne Schuhe, ohne Stab. Hatte man bisher die höchste Vollkommenheit des christlichen Lebens in die mönchische Armuth und Weltentsagung gesetzt, so konnte man jetzt nicht mehr dabei stehen bleiben; die evangelische Armuth sollte selbst nur das Mittel sein, um als höhern Zweck das zu erreichen, was jetzt als das grösste Bedürfniss der christlichen Kirche erschien, die Form, in welcher die Kirche zu der Reinheit ihres apostolischen Urbilds erneuert werden sollte. Wie wenn das Evangelium auf's Neue der Welt verkündigt werden müsste, sollten neue Jünger ausgehen, um das Reich Gottes zu predigen und den Ruf zur sündenvergebenden Busse auf ganz andere Weise, als es bisher den Klerikern und Mönchen gelungen war, an die Herzen der Menschen gelangen zu lassen. Wenn auch diese neuen Bussprediger nur eine neue Form des Mönchslebens waren, da auch sie durch dieselben Ordensgelübde sich verpflichteten, wie die bisherigen Mönchsorden, so waren sie doch eine von allen bisherigen wesentlich verschiedene neue Gattung von Mönchen, und es lag in der Art und Weise ihres Auftretens die thatsächliche Erklärung, dass auch die Mönche die eigentliche Aufgabe ihres Standes erst dann erfüllen, wenn sie, statt sich von der Welt abzuziehen und nur sich selbst zu leben, unter Beibehaltung derselben Grundsätze vielmehr nach ächt apostolischer Weise für die Zwecke des Evangeliums in der Welt zu wirken suchen. Zu diesem Fortschritt trieb von selbst das Bedürfniss der Zeit. Die Anerkennung der Nothwendigkeit einer Reform der Kirche sprach sich eben darin aus, dass man sich

1) Hase, Franz von Assisi, ein Heiligenbild. 1856.

gedrungen fühlte, aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückzusehen, und in dem apostolischen Vorbild der ersten Jünger den Beruf zu erkennen, welchem man sich zu widmen habe. Als Prediger wollte ja auch Joachim die Spiritualen der neuen Periode betrachtet wissen, obgleich sie vorzugsweise die Juden bekehren sollten, und noch weit entschiedener hatten schon vor dem heiligen Franciskus die Waldenser beides in die engste Verbindung mit einander gesetzt, die evangelische Armuth und die apostolische Predigt. Dass eine Idee, welche damals in dem allgemeinen Zeitbewusstsein so viele Anknüpfungspunkte hatte, in Franciskus gerade durch den Einfluss der Waldenser angeregt worden ist, lässt sich nicht behaupten; ohne Zweifel aber hatte die Bereitwilligkeit, mit welcher die neuen Orden von den Päpsten anerkannt und bestätigt wurden, hauptsächlich darin ihren Grund, dass sie den besten Ausweg darzubieten schienen, um Ideen, die schon zu einer Macht der Zeit geworden waren, aber auch sehr leicht, wie man schon an den Waldensern sah, eine der Kirche gefährliche Richtung nehmen konnten, so weit zuzulassen, als es das Interesse der Kirche gestattete, um sie zugleich innerhalb der Schranken zu halten, die nicht überschritten werden durften. Ging bei dem heiligen Franciskus die Ueberzeugung, dass die Kirche zu ihrer Erneuerung einer neuen apostolischen Wirksamkeit bedürfe, aus dem innern Drange seines erweckten Gemüths hervor, aus der unendlich seligen Befriedigung, die er in der Armuth fand, als »dem verborgenen Schatz, für welchen man alles daran geben müsse, der königlichen Tugend, in welcher man des Gottessohns, der sich arm für uns gemacht, und seiner armen Mutter Bild an sich trage«, so wurde dagegen dem heiligen Dominikus die Nothwendigkeit dieses Wegs vor allem durch die Gefahr nahe gelegt, welche der Kirche nicht blos von den Waldensern, sondern noch weit mehr von den gefährlichsten Gegnern, den Katharern, drohte. Die völlige Erfolglosigkeit aller päpstlichen Bemühungen zur Bekehrung der Ketzer brachte ihn zuerst auf die Idee seines Ordens. Die Einwendungen der Ketzer, die ihren Bekehrern ihre Ueppigkeit und Prunkliebe und ihre schlechten Sitten vorhielten, schienen dadurch allein abgeschnitten werden zu können, dass man ihnen mit der Demuth und Einfachheit des apostolischen Berufs entgegentrat. So wurde derselbe Ausspruch Jesu, der auf Franciskus einen so tiefen Eindruck gemacht hatte, auch für Domi-

nikus die maassgebende Norm. Beide Orden gingen aus derselben Grundanschauung, derselben Auffassung des christlichen Berufs hervor. Entsagung und Armuth, völlige Verzichtleistung auf Besitz und Eigenthum sollte der erste Grundsatz des ächten Jüngers Christi sein, aber nicht um dadurch nur sich selbst etwas zu verdienen und für seine eigene Seligkeit zu sorgen, sondern um im Geiste der apostolischen Mission für das Heil Anderer zu wirken und ächten Busseifer in der Welt zu wecken. Gleichwohl lag aber auch gleich anfangs sowohl in der Art, wie beide Orden ihre Aufgabe auffassten, als auch in der Individualität der beiden Ordensstifter der Grund zu einer charakteristischen Verschiedenheit [1]. Es ist in der That derselbe Unterschied, welchen schon der Abt Joachim bezeichnen wollte, wenn er von seinen beiden *ordines* als den *clerici* und *monachi* oder als den *clerici* und *laici* sprach. Die Dominikaner konnten ihren clericalischen und durch den Zweck der Ketzerbekehrung bedingten Ursprung nicht verläugnen. Der evangelische Armuthssinn hatte für sie nicht dieselbe wesentliche innere Bedeutung, wie für den heiligen Franciskus, sondern mehr nur eine secundäre und äusserliche; er war für sie nur das Mittel für ihren eigentlichen Zweck, wie sie ja auch erst mehrere Jahre nach der Stiftung ihres Ordens auf ihrem ersten Generalcapitel im Jahr 1220 die Grundsätze des heiligen Franciskus über die evangelische Armuth auch zu den ihrigen machten und sich ausdrücklich zu ihnen bekannten. Was bei dem weichen, gefühlvollen, phantasiereichen Franciskus Sache des Gemüths und innigste Herzensangelegenheit war, war bei dem kalten, ernsten und strengen Dominikus eine einfache Verstandesreflexion, und wie Dominikus von der Ketzerbekehrung aus Ordensstifter geworden war, so betrachteten sich seine Ordensgenossen als diejenigen, welche vorzugsweise die Aufgabe haben, die Wahrheit des christlichen Glaubens innerhalb und ausserhalb der christlichen Kirche durch Widerlegung und Bekämpfung aller Andersdenkenden zu vertheidigen und über der Reinheit der Lehre zu wachen. Da alles, was sich auf die Lehre bezieht, das den Cleriker von dem Laien unterscheidende Attribut ist, so liegt hierin der Grund der gemessenen, strengen, bei aller Demuth sogar vornehmen Haltung, die zum Charakter der Domini-

1) Vgl. Hase a. a. O. 69 f.

kaner gehörte, während dagegen die Franciskaner schon nach der Individualität ihres Stifters alle Anlage in sich hatten, der populäre, volksthümliche, ächt humane, die Sympathie für alle Menschenclassen und alle menschliche Bedürfnisse in sich tragende Orden zu werden. Statt für das Heil der Seelen vor allem durch die Abwehr von Irrthümern zu sorgen, sahen die Franciskaner die Hauptaufgabe ihres Ordens in dem praktischen Zweck der Ermahnung zur Busse, und da der Weg der Busse für alle, die nach dem Himmel streben, derselbe ist, so waren auch sie es zuerst, die ihrem Orden durch Errichtung sowohl eines zweiten weiblichen, als auch eines dritten, des *tertius ordo de poenitentia*, der Tertiarier oder der *fratres conversi* eine so viel möglich weite Ausdehnung zu geben suchten. So bildete sich in jedem dieser beiden Orden bei aller Gleichartigkeit ihres Ursprungs und Zwecks eine eigenthümliche Individualität aus, die auf verschiedenen Punkten, im Dogma, im Cultus, in ihrer ganzen Stellung zu Papst und Kirche sehr charakteristisch hervortritt und in allen diesen Beziehungen immer wieder dieselben Grundzüge an sich trägt.

Wie die beiden Orden aus dem lebhaft gefühlten Bedürfniss einer allgemeinen, auf das sittlich religiöse Leben gerichteten Reform der Kirche hervorgingen, so lässt sich nicht verkennen, dass sie diesem Interesse hauptsächlich die weite Verbreitung und grosse Bedeutung, zu welcher sie in so kurzer Zeit gelangten, zu verdanken hatten. Fragt man aber nach dem Erfolg ihrer Reformbestrebungen und vergleicht man zur Beantwortung dieser Frage die Zeit ihrer Entstehung mit der spätern, in welcher sie schon hinlängliche Beweise ihrer Wirksamkeit gegeben hatten, so sieht man sich in allen Erwartungen, die man von ihnen haben mochte, so sehr getäuscht, dass sich an der Geschichte der beiden Orden vielmehr nur der immer allgemeinere Verfall der Kirche, und zwar am meisten in der Beziehung, in welcher das kirchliche Leben durch sie erneuert werden sollte, verfolgen lässt. Die Ursache dieser Erscheinung liegt so offen vor Augen, dass sie nicht im Geringsten befremden kann. Hatten die beiden Ordensstifter die ernstlich gemeinte Absicht, die Kirche auch nur so weit, als ihnen nöthig zu sein schien, zu reformiren, so durften sie sich nicht scheuen, um dem Uebel da zu begegnen, wo es seinen tiefsten Sitz hatte, sich zu Papst und Hierarchie in ein gegensätzliches Verhältniss zu setzen.

Diess war jedoch so wenig der Fall, dass vielmehr die unbedingteste Treue und Unterwürfigkeit gegen den Papst und die römische Kirche die erste Pflicht der Ordensgenossen war [1]. Die Folge hievon war, dass, während die päpstliche Bestätigung und Begünstigung wesentlich dazu beitrug, den durch die neue Idee einer apostolischen Wirksamkeit in's Dasein gerufenen Orden den grössten Einfluss zu verschaffen, dagegen auch die Hierarchie alles, was Reformatorisches in ihnen lag, an sich zog, und für ihre Zwecke ver-

---

1) Es ist auffallend, wie wenig auch bei Franciskus nur eine Spur von Opposition gegen das seiner Armuthsidee Hohn sprechende Papstthum sich zeigt. Eine solche mochte freilich seinem kindlich weichen, nur in der Liebe zu seinem Herrn, dem armen Gottessohn, lebenden Gemüth fern liegen. Verbot er doch sogar seinen Jüngern, ein ernstes Wort an die Reichen und Ueppigen zu richten (Hase a. a. O. S. 59). Wie will man aber den ungeheuren Eindruck sich erklären, welchen seine Armuthspredigt auf die ganze christliche Welt machte, wenn man in ihr nicht eine Antithese gegen das Papstthum sah? Der weltlichen Herrlichkeit, sagt man, habe Franciskus die Weltentsagung nicht entgegen, sondern nur ergänzend zur Seite gesetzt (Hase a. a. O. S. 49). So ist es; aber was ist damit gesagt? Stehen Armuth und Weltlichkeit nur ergänzend neben einander, so ist es weder der Armuth mit ihrem evangelischen Armuthssinn sehr ernst, noch darf es der Weltlichkeit vor einer solchen Armuth sehr bange sein. Beide vertragen sich so gut, dass die Armuth selbst nur eine andere Form der Weltlichkeit wird. Auf ein solches Capituliren war es ja auch von Anfang an abgesehen, wenn man bei der päpstlichen Berathung der Regel zwar nicht sagen wollte, die evangelische Vollkommenheit, die sie vorschreibe, sei etwas Neues oder Unvernünftiges und Unmögliches, aber doch der Meinung war, sie sei zu hart und man müsse auch die in Betracht ziehen, welche künftig dieser Bahn folgen werden (Hase a. a. O. S. 38 f.). Dieselbe Kirche, die mit ihrem Reichthum in Misscredit gekommen ist, will es jetzt mit der Armuth versuchen, um auch mit diesem Namen die Seelen der Glaubigen an sich zu ziehen. Nur sollte sich die Armuth auch zu bescheiden wissen. Sicher wollte der scharfsichtige Innocenz III., nachdem einmal die evangelische Armuth durch Franciskus das Losungswort der Zeit geworden war, der lästigen Consequenz, die für die Kirche darin lag, begegnen, wenn er, statt den neuen Orden förmlich zu bestätigen, vielmehr auf der Lateransynode im Jahr 1215 die Verordnung gab, damit nicht die zu grosse Verschiedenheit der Mönchsorden eine schwere Verwirrung in die Kirche Gottes bringe, solle fortan Niemand eine Ordensregel erfinden, sondern wer sich zum Mönchsleben bekehre, eine von den anerkannten Regeln annehmen. Gegen wen anders kann dieser Kanon gerichtet sein, als gegen die neuen Armuthsprediger?

wandte. Die Orden wurden eine Macht, die sich zwischen das Papstthum und die von demselben abhängige Kirche stellte, um auf der einen Seite die Zügel der päpstlichen Herrschaft selbst in die Hand zu nehmen, auf der andern im Dienste des Papstthums die Schranken vollends zu beseitigen, die der päpstlichen Gewalt noch entgegenstanden, und ihren Einfluss auch auf solche Verhältnisse auszudehnen, in welche sie bisher noch weniger einzudringen vermochte. Seit ihrer weitern Verbreitung wurde es zur stehenden, immer lauter erhobenen Klage, dass die Bettelmönche in alle kirchlichen Gebiete eingreifen und durch ihre päpstlichen Privilegien die verfassungsmässige Ordnung der Kirche mit der grössten Willkür stören, indem sie planmässig darauf ausgehen, das Ansehen der Diöcesanbischöfe zu untergraben, ihre Rechte an sich zu reissen und die Glieder der Gemeinden von ihren eigentlichen Hirten und Seelsorgern abzuziehen. Da sie in allen Streitigkeiten, in die sie verwickelt wurden, stets der kräftigsten Unterstützung von Seiten der Päpste gewiss sein konnten, so wurden sie nur die Werkzeuge, durch welche der auf den Völkern lastende Druck der päpstlichen Herrschaft in's Maasslose verstärkt wurde, und zwar nicht blos in materieller, sondern noch mehr in geistiger Beziehung, da sie als Seelsorger, Beichtväter, Gewissensräthe und unter verschiedenen andern Namen das Netz ihres klug entworfenen Systems auch über die Gewissen der Laien und ihr inneres geistiges Leben auszuspannen wussten [1]. Indem sie auf diesem Wege einer die Gemüther innerlich bewältigenden Macht die päpstliche Herrschaft auch nach dieser Seite hin mit methodischer Consequenz zu begründen suchten, waren sie mit Einem Worte die ächten Vorläufer der Jesuiten.

Demungeachtet fügte sich der von dem heiligen Franciscus in seinen Ordensgenossen geweckte Geist nicht so willig in das System, das auch von ihnen die unbedingteste Unterordnung und Hingebung verlangte, dass nicht der der ursprünglichen Tendenz nach thatsächlich vorhandene Gegensatz auch äussere Conflicte hervorgerufen hätte. Zweierlei wirkte hauptsächlich dazu mit: der noch zu

1) In England war es nach kaum 24 Jahren, seitdem sie daselbst sich festgesetzt hatten, schon so weit gekommen, dass, wie Matthäus Paris zum Jahr 1243 bemerkt, *nullus fidelis, nisi Praedicatorum et Minorum regatur consiliis, jam credit salvari.*

Lebzeiten des heiligen Franciskus selbst in dem Orden entstandene Gegensatz einer mildern und strengern Partei und der schwärmerische Geist, der, wie er zur Eigenthümlichkeit des Ordensstifters gehörte, so von ihm auch auf viele seiner Jünger überging. Da die Päpste, nachdem einmal in dem Orden selbst die Neigung hervorgetreten war, das strenge Gelübde der Armuth, deren überspannte Forderung von selbst zu einer Ermässigung zu berechtigen schien, zu mildern, sehr natürlich auf die Seite der mildern Partei traten und derselben sehr bereitwillig mit Concessionen entgegenkamen, welche ganz geeignet waren, den Contrast der evangelischen Ordensarmuth mit der weltlichen Richtung des Papstthums weniger auffallend zu machen, so zogen sie sich dadurch nicht nur den Unwillen und Hass aller derer zu, welche die Ordensregel in ihrer ursprünglichen Strenge aufrecht erhalten wissen wollten, sondern sie hatten auch diesen Gegensatz um so ernster zu nehmen, da das schwärmerische Element, das diese Spiritualen in sich hatten, auch ihre Opposition gegen die Päpste um so schärfer und energischer machte. Charakteristisch ist auch in dieser Beziehung die enthusiastische Verehrung, die man gegen den heil. Franciskus hegte und auf einen so hohen Grad steigerte, dass man in ihm gleichsam Christus selbst wiedererscheinen sah. Zunächst waren es nur die Wundenmale Christi, die heiligen stigmata, die auch er an seinem Leibe an Händen und Füssen an sich tragen sollte. Ohne Zweifel sollten sie ursprünglich nur den tiefen Ernst bezeichnen, mit welchem der heilige Franciskus zur Erweckung der Busse sich ganz in das Leiden Christi versenkte. Wer nach dem Geiste jener Zeit auf die rechte Weise seine Sünden abbüssen wollte, musste ja selbst *plagis vulnerari*, um sich mit dem Gekreuzigten Eins zu wissen, und aus seinem Leiden und Tod den Trost der Vergebung zu gewinnen. Es ist nur der gesteigerte Ausdruck für dieses Bewusstsein der Einheit mit Christus, wenn Christus selbst dem heiligen Franciskus erschienen sein sollte, um ihm seine Wundenmale einzudrücken [1].

1) Vgl. über diese Wundenmale Hase a. a. O. S. 121 f. 143. Hase hat denselben eine eigene Untersuchung gewidmet, deren Resultat ist: die Grundlage aller spätern Vorstellungen ist das Schreiben, in welchem Elias von Cortona als Generalvicar den Brüdern in Frankreich den Tod des hl. Franciscus gemeldet hat. Auf dieses weltklugen Mannes Zeugniss ist die Wahrheit dieser Wundmale gestellt, und es ist beides möglich, dass er eine Er-

War einmal Franciskus in diesem Sinne ein leibhaftiges Abbild Christi, so konnte ja auch seine ganze Erscheinung überhaupt und der Zweck, welchen er sich zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, unter den Gesichtspunkt derselben Anschauung gestellt werden. Je bedeutungsvoller die Idee war, die Franciskus zuerst aussprach und durch die Stiftung seines Ordens zu realisiren suchte, je klarer sie das in sich begriff, was als der ursprüngliche Ausdruck des christlichen Bewusstseins angesehen werden musste, um so näher lag es, die Erscheinung des Franciskus selbst als eine neue Offenbarung, einen neuen Act der erlösenden Gnade Gottes, als eine neue evangelische Botschaft zu betrachten. So fasste schon Bonaventura in seiner Vita Francisci das Leben dieses *servus Dei* auf, und wenn er die evangelische Armuth, zu welcher Franciskus das Leben der Christen zurückführen wollte, um den allgemeinen Zustand der ihrer Idee so wenig entsprechenden christlichen Kirche nach dem Urbild dessen zu reformiren, der selbst arm und niedrig gelebt hatte, treffend als das *Christo conformiter vivere* bezeichnete, so war diess auch schon der vermittelnde Uebergang dazu, diese Conformität mit Christus in dem heiligen Franciscus selbst anzuschauen. Diese Idee ergriff die Phantasie der Franciscaner, um sie zum concretesten Ausdruck der schwärmerischen Verehrung, von welcher sie gegen ihren Ordensstifter erfüllt waren, auszubilden. Noch ehe der Franciscaner Bartholomäus Albicius in dem im Jahr 1385 erschienenen *Liber conformitatum* die Conformität des heil. Franciskus mit Christus in einer Reihe der kleinlichsten und spielendsten Züge in einer Weise durchzuführen unternahm, die vollends jede Schranke des Unterschieds zwischen beiden aufhob, hatte der Ordensbruder Ubertinus de Casali um das Jahr 1312 in seiner *Arbor vitae crucifixae* die *similitudo conformitatis* unter vier Kategorieen gebracht, welchen zufolge das *vestigium conversationis*, das *fastigium contemplationis*, das *prodigium admirationis* und das *privilegium consignationis vulnerum* die vier Merkmale waren, die den heil. Franciscus zum *signaculum similitudinis vitae Christi* machten.

dichtung den Brüdern in der Ferne berichtete, von denen sie als Thatsache nach Assisi zurückkam, oder dass er selbst in der Sterbenacht zu Portiuncula, in welcher er bei Franciscus war und den Leichnam ganz in seiner Gewalt hatte, die Wundmale eingeprägt habe. Auch das Letztere hält Hase für möglich und nicht für unwahrscheinlich.

Durch die *sacra stigmata*, von welchen diese Anschauung ausgegangen war, wurde somit zuletzt nur noch das Sigel der Bestätigung der Conformität aufgedrückt, welche Franciskus zuvor schon durch seine ächt evangelische Armuth, sein contemplatives Leben, und die von ihm verrichteten Wunder mit Christus hatte. Denn auch in den Wundern durfte er Christus nicht nachstehen, auch er sollte alle Arten von Krankheiten und Gebrechen geheilt, Todte auferweckt und die ganze Creatur mit seinem Winke so regiert haben, wie wenn in ihm der Stand der Unschuld wiederhergestellt worden wäre. Daher sah man in ihm auch den ersten Menschen erneuert, welchen Gott nach dem Werke der fünf Tage zu seinem Ebenbild als den Herrscher für alle Zeiten geschaffen hat. Alles diess soll den heiligen Franciskus als denjenigen darstellen, welcher als der *principalis hujus temporis reformator*, wie er genannt wird, dazu gekommen ist, durch die von ihm begründete Lebensweise, als die *reformatio vitae Christi*, die Kirche zu reformiren und sie zu ihrer urbildlichen Würde und Bestimmung zurückzuführen.

Die Conformität und Identität mit Christus ist der höchste Ausdruck für die Bewunderung und Verehrung, die man gegen den heiligen Franciscus hegte. Je mehr man sich aber in diese Anschauung vertiefte, um so mehr musste man auch von den apokalyptischen Ideen angezogen werden, die durch Joachims Schriften und Weissagungen verbreitet, ohne Zweifel schon damals viele Gemüther tief ergriffen hatten. Es berührten sich daher die beiden verwandten Ideenkreise, und da nun der heilige Franciskus in die Chronologie der apokalyptischen Weltanschauung hineingestellt werden musste, so modificirte sich dadurch auch die Anschauung von seiner Person und Erscheinung. Der von Joachim geweissagten künftigen Weltepoche gegenüber konnte er nur als der Vorläufer und Verkündiger derselben betrachtet werden. So fasste ihn schon Bonaventura auf als den von Gott bestimmten Praecursor, welcher in der Wüste der tiefsten Armuth den Weg bereiten und durch Beispiel und Wort Busse predigen sollte. Er ist der im Geist und in der Kraft des Elias Kommende, ein anderer Freund des Bräutigams neben dem Apostel und Evangelisten Johannes, aber auch jener Engel, welchen der Seher der Apokalypse (7, 2) bei der Eröffnung des sechsten Sigels vom Aufgang der Sonne mit dem

Zeichen des lebendigen Gottes aufsteigen sah. Eben diese apokalyptische Auffassung war es nun aber auch, in welcher nach der in dem Orden entstandenen Spaltung die mit den Päpsten zerfallenen Spiritualen (deren Name gleichfalls auf die von Joachim verkündigte Geistesepoche hinweist) den willkommensten Anknüpfungs- und Stützpunkt für ihre Oppositionstendenz fanden, indem sie nur dieselbe Richtung weiter verfolgen und den noch unbestimmten Andeutungen Joachim's eine concretere Beziehung auf die Zeitgeschichte geben durften. Wie Joachim's prophetischer Geist sich der Apokalypse zugewandt hatte, so war es nur eine Nachahmung seiner Methode und Darstellungsweise, wenn papstfeindliche Spiritualen dem Joachim'schen Commentar über die Apokalypse Commentare über die Propheten Esaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel zur Seite setzten, um in der Form der Weissagung die Zustände der Kirche in dem trübsten, auf eine nahe grosse Katastrophe hinweisenden Licht erscheinen zu lassen. Aber auch die Schriften Joachim's selbst enthielten so Vieles, was, sobald es nur unter den zeitgemässen Gesichtspunkt gestellt war, für denselben Zweck benützt werden konnte. Diese Tendenz hatte der *Introductorius in evangelium aeternum seu in libros abbatis Joachim*, welchen der Bischof von Paris aus Veranlassung des Streits, in welchen die Pariser Theologen seit dem Jahr 1252 mit den Bettelmönchen verwickelt waren, an Papst Innocenz IV. im Jahr 1254 sandte. Zur Untersuchung der Schrift wurde eine aus mehreren Cardinälen bestehende Commission niedergesetzt, nach deren Gutachten der Nachfolger des Papsts Innocenz IV., Papst Alexander IV. die Entscheidung gab, dass die Schrift unterdrückt werden solle. Soweit wir ihren Inhalt kennen, bestand er wesentlich aus Sätzen, die aus den Schriften des Abts Joachim genommen waren, und die Hauptursache des Anstosses, welchen man an ihr nahm, lag in der Joachim zugeschriebenen Behauptung, dass das Evangelium Christi in seiner bisherigen Form aufhören und dem ewigen Evangelium des heil. Geistes Platz machen müsse. Der Introductorius enthielt nichts, was sich nicht principiell auch in den Schriften des Abts Joachim nachweisen lässt; nur war alles, was ein besonderes Zeitinteresse hatte, bestimmter ausgedrückt und näher modificirt, um es theils in Gegensatz zur römischen Kirche zu setzen, theils ihm eine specielle Beziehung auf die Bettelmönche und insbesondere den Orden

des heil. Franciscus zu geben. In diesem Sinne wurde auch die Schrift ein *Introductorius in evangelium aeternum* genannt; sie sollte durch genauere Bestimmung dessen, was Joachim noch nicht so klar ausgesprochen hatte, eine Einleitung in die Lehre vom ewigen Evangelium sein, wie sie in den Schriften des Abts Joachim enthalten war. Liess Joachim die dritte Periode, die des Geistes, nur als die vollkommene auf die noch unvollkommene zweite, die des Sohns, folgen, so wurde dagegen im Introductorius in bestimmten Sätzen gesagt: *Quod evangelium Christi non est evangelium regni, et ideo non est aedificatorium; quod novum Testamentum est evacuandum sicut vetus est evacuatum; quod novum Testamentum non durabit in virtute sua, nisi per sex annos usque ad annum Christi incarnationis* 1260; *quod adveniente evangelio spiritus sancti, sive clarescente opere Joachim* (das das ewige Evangelium des hl. Geistes genannt wird) *evacuabitur evangelium Christi.* Hatte Joachim es vermieden, sich in einen directen Gegensatz zur römischen Kirche zu setzen, so sehr auch die Consequenz aus seinen Prämissen sich von selbst ergab, so ging dagegen der Introductorius auch darin weiter, wie besonders aus dem Satze zu sehen ist: *Quod spiritualis intelligentia novi testamenti non est commissa papae romano, sed tantum literalis. Et per hoc datur intelligi, quod ecclesia romana non potest judicare de spirituali intelligentia, et si judicat, temerarium est ejus judicium, et ei non est acquiescendum, quia ecclesia romana, ut dicunt, animalis est, non spiritualis.* Charakteristisch ist sodann noch besonders die Bestimmtheit, mit welcher der Introductorius die Weissagungen Joachims von der dritten Periode, als der Herrschaft des Geistes, in den Bettelmönchen erfüllt sah und sie als diejenigen bezeichnete, in welchen die Kirche ihre höchste Verherrlichung feiern werde. Man kann sich nicht wundern, dass der Papst eine Schrift, welche auch nur solche Sätze enthielt, die noch anders lauteten, als die weit stärkeren Stellen in den Commentaren über die Propheten, zum Feuer verdammte; doch wollte er die Sache, um Aergerniss und Aufsehen zu verhüten, so viel möglich mit Vorsicht und Schonung behandelt wissen [1]. Als Verfasser des Introductorius wird in den Akten der Franciskaner Gerhard genannt. Er war ein ver-

1) Wie Matthäus Paris berichtet. Engelh. a. a. O. S. 12.

trauter Freund des **Johannes von Parma**, welcher im Jahr 1247 zum General der Franciscaner gewählt worden war. Beide drangen mit grossem Eifer auf die strenge Beobachtung der Ordensregel, beförderten aber dadurch die Spaltung des Ordens in eine strengere und laxere Partei. Die letztere beschwerte sich bei dem Papst darüber, dass Johannes von Parma, ohne auf die von den Päpsten gegebenen Erläuterungen der Ordensregel Rücksicht zu nehmen, nur das Testament des heil. Franciscus anerkenne und nach diesem allein die Regel erklärt wissen wolle. Wer das Testament verachte, behaupte er, verachte damit zugleich den Testator, der doch zu der Zeit, da er das Testament machte, schon mit den Wundenmalen Christi begnadigt gewesen sei; der Orden werde in zwei Classen getheilt werden, in strenge Beobachter der Regel und in solche, welche Privilegien und Erläuterungen verlangen, und aus dieser Spaltung werde dann erst eine reine Congregation hervorgehen. Auch das wurde ihm zum Vorwurf gemacht, dass er den Abt Joachim zu hoch halte und sogar dasjenige vertheidige, was Joachim gegen Petrus Lombardus geschrieben habe. Auf einer von Papst Alexander IV. berufenen Generalcongregation legte Johannes von Parma als General des Ordens seine Stelle nieder, die päpstlichen Erläuterungen der Ordensregel wurden bestätigt, und der neue Ordensgeneral **Bonaventura** musste den Gegnern seines Vorgängers auch darin nachgeben, dass er ihn und dessen Anhänger noch zur Untersuchung zog. Ungeachtet man bei ihnen nichts Tadelnswerthes fand, als ihre Verehrung Joachims und seiner Schriften, wurde namentlich Gerhard zu ewigem Gefängniss verurtheilt und Johannes von Parma selbst kaum mit derselben Strafe verschont [1]). Nicht lange nach den Verhandlungen in Rom sahen sich die auf der Synode in Arles im J. 1260 versammelten Bischöfe zu einem neuen Anathema über die Schriften Joachims und die Anhänger derselben veranlasst, da in den Provinzen, welchen sie vorstehen, diese Phantasien immer weiter um sich greifen und in vielen darüber verfassten Schriften von Hand zu Hand mitgetheilt und in auswärtige Länder verbreitet werden [2]). An den Schriften des

---

1) Engelh. a. a. O. S. 82 f.

2) Vgl. Hahn, Gesch. der Ketzer Bd. 3. S. 260 f. Die Joachitici werden als solche geschildert, *qui in fundamento suae vesaniae vera quaedam in parte et varia jaciendo ternaria eademque perniciose adaptando doctrinam*

Abts Joachim, an dem Gebrauch, welchen die Franciscaner von ihnen machten und besonders an der Deutung, welche sie nach ihrer Anleitung der Apokalypse gaben, stellte sich immer klarer heraus, in welchem principiellen Gegensatz der Orden zu dem Papst und der römischen Kirche stand. Alles, was bisher gegen die römische Kirche gesagt worden war, übertraf an Schärfe und Bitterkeit Peter Johann Olivi, welcher an der Spitze der Spiritualen, die er in der Congregation von Narbonne vereinigte, seit dem Jahr 1283 durch den Eifer, mit welchem er auf die strenge Befolgung der Ordensregel und auf vollkommene evangelische Armuth drang, vielfachen Anstoss gegeben hatte, die heftigsten Angriffe auf das Papstthum aber in der, wie es scheint, erst nach seinem Tode im Jahr 1297 bekannt gewordenen Postille über die Apokalypse zurückliess. Auch er theilte den Verlauf der Welt in drei status und den der Kirche in sieben Perioden. In der ersten wurde die Kirche im Judenthum durch die Apostel begründet, in der zweiten durch die Märtyrer seit Nero geprüft, die dritte war, seit Constantin und Silvester, die der doctrinalen Entwicklung des Glaubens, um die Häresen durch Gründe der Vernunft zu widerlegen, die vierte die des anachoretischen Lebens seit Antonius, die fünfte die des gemeinschaftlichen Lebens der Güter besitzenden Mönche und Kleriker seit Karl dem Grossen, die sechste ist die der Erneuerung des evangelischen Lebens, die Bekämpfung des Antichristenthums und der endlichen Bekehrung der Juden und Heiden, oder des Wiederaufbaues der ersten Kirche; auf sie folgt die siebente, in welcher

---

foedissimam concordantiarum suarum contextu nefario statuere moliuntur et malitiosa veneratione spiritus sancti, quem secundum ordinem numerandi tertiam dicimus in trinitate personam, singulari redemtioni factae per filium tam impudenter quam nefarie nituntur (soviel als *obnituntur*), *dum tempus et opera filii sub annorum curriculo et saeculi hujusmodi parte quadam signata et media claudere perhibentur, ut, quemadmodum dicit filius in carne mundo apparens visibilis: Pater meus usque modo operatur et ego operor, sic et spiritus sanctus completo filii tempore dicat: hactenus post patrem operatus est filius et ego de cetero operor, operationem filii sub illo annorum numero claudendo, quo satanas olim ligatus per filium denuo pronunciatur solvendus.* Von den libri Concordantiarum und andern libri Joachitici sagen sie, dass sie *a majoribus nostris usque ad haec tempora remanserunt intacti, utpote latitantes apud quosdam religiosos in angulis et antris, doctoribus indiscussi.*

man schon an der himmlischen Herrlichkeit so theilnimmt, dass es scheint, das himmlische Jerusalem sei auf die Erde herabgekommen. Der Hauptnerv seiner Opposition liegt in dem scharfen Gegensatz, in welchen er die sechste Periode zur fünften setzte. In der fünften Periode wurde die römische Kirche über die Patriarchate der orientalischen Kirche zum allgemeinen Sitz erhöht, aber in ihr schlug dann auch das Thier der Apokalypse seinen Sitz auf. Das Weib, die grosse Hure der Apokalypse, ist die römische Kirche; sie heisst so, weil sie in ihrer Weltlust von der Liebe zu ihrem Bräutigam abgefallen ist. Vorzugsweise ist aber unter dem Thier der Apokalypse der fleischliche Klerus zu verstehen, welcher in dieser Periode über die ganze Kirche herrscht. Weit mehr als in den Laien und Gemeinden hat das thierische Leben seinen Sitz in dem Klerus, in welchem es wie auf dem Thron seiner Herrschaft sitzt. Der Antichrist selbst sollte daher in der Gestalt eines Papsts, als Pseudo-Papa erscheinen. Zur Vernichtung dieser fleischlichen Kirche ist der heilige Franciscus erschienen. Die eigentliche Eröffnung des sechsten Sigels (Apoc. 6, 12.), das sich auf ihn bezieht, beginnt aber erst dann, wenn seine Regel von den Meisten sophistisch bestritten und von der fleischlichen Kirche auf dieselbe Weise verdammt ist, wie Christus von der gottlosen Synagoge der Juden verdammt worden ist. Der ganze Zustand der Kirche wird in den Prälaten, Gemeinden und Mönchen so zu Grunde gerichtet, dass die Kirche nur noch in wenigen Erwählten im Verborgenen existirt. Aber in dieser höchsten Noth der babylonischen Versuchung, in welcher der hl. Franciscus in seiner Regel gleichsam wie Christus an's Kreuz geschlagen wird, wird er auch glorreich wieder auferstehen, um, wie in seinem Leben und in seinen Wundenmalen, so auch durch die Auferstehung Christus ähnlich zu werden und wie einst Christus, den Seinen zur Stärkung zu erscheinen. Alles diess ist so bestimmt und so speciell gegen den Papst und die römische Kirche gerichtet, dass es nur die natürliche Folge hievon war, wenn Johann XXII. die Postille im Jahr 1325 als eine Schrift verdammte, welche ein grundverderbliches und häretisches Dogma gegen die Einheit der katholischen Kirche und die Gewalt des römischen Bischofs und des apostolischen Sitzes enthalte.

Diese Conflicte der Spiritualen mit den Päpsten zeigen deutlich, welcher Widerspruch von Anfang an in einem Orden lag,

welcher nach der Idee des heil. Franciscus die Kirche reformiren und dabei zugleich der treue und gehorsame Sohn der päpstlichen Kirche bleiben wollte. Die Folge hievon konnte nur entweder ein solcher Zwiespalt sein, wie er in den Spiritualen zu einem immer schärferen Gegensatz wurde, oder ein Abfall von der Ordensregel, zu dessen scheinbarer Rechtfertigung die Päpste dem dazu geneigten grössern Theil der Ordensgenossen wie natürlich mit aller Bereitwilligkeit die Hände boten. Schon wenige Jahre nach dem Tode des heil. Franciscus wurde von Gregor IX. in einer Bulle vom Jahr 1231 erklärt, dass das Testament, in welchem der heil. Franciscus sich auf's Ernstlichste gegen jede Milderung und Missdeutung seiner Ordensregel verwahrt hatte, nichts Bindendes für seine Nachfolger habe, da sie als Generale des Ordens ihm völlig gleichstehen. In derselben Bulle wurde nicht nur vom Papst selbst ein Weg angegeben, wie man in der Form eines Almosens die Erwerbung eines Eigenthums durch Kauf umgehen könne, sondern auch der für das Gelübde der Armuth so wichtige Grundsatz aufgestellt, dass man zwischen Gebrauch und Besitz wohl zu unterscheiden habe. Man konnte somit alles; was man wollte, haben und gebrauchen, wofern man nur nicht den Anspruch machte, auch der eigentliche Herr und Eigenthümer dessen zu sein, worüber man nach freier Willkür verfügte. Es kam daher nur noch darauf an, für die im Gebrauche des Ordens befindlichen Gegenstände ein Subject zu haben, das als der rechtliche Besitzer und Eigenthümer derselben gelten konnte; aber auch dieses Bedenken wurde durch die Bulle gehoben, in welcher Innocenz IV. im Jahr 1245 das Eigenthumsrecht auf alle Güter des Franciskanerordens dem päpstlichen Stuhl selbst vindicirte. Dieser päpstlichen Bestimmung zufolge waren die Ordensgenossen in allen auf Hab und Gut sich beziehenden Verhältnissen nicht im Geringsten beschränkt, dasselbe zu thun, was Andere ohne ein solches Ordensgelübde thaten, sofern sie nur nichts in ihrem eigenen Namen, sondern alles im Namen des apostolischen Stuhls thaten. Es war diess in der That eine so glücklich getroffene Auskunft, alle Gegensätze, um die es sich handelte, Armuth und Reichthum, Weltverachtung und Weltliebe, das päpstliche Interesse und das der Bettelmönche, zu vereinigen, dass die Päpste mit sichtbarer Vorliebe darauf zurückkamen und ihr sogar die Form einer begrifflich begründeten Theorie gaben.

Zeitliche Dinge sind, entwickelte Papst Nicolaus III. in einer Bulle im Jahr 1279, aus dem Gesichtspunkt des Eigenthums, des Besitzes, der Nutzniessung, des Rechts zum Gebrauch und des faktischen Gebrauchs zu betrachten. Der letztere findet in jedem Fall statt, da kein Mensch, in welchem Stande er auch sei, das Nothwendige entbehren kann. Wenn daher auch der Stand, der das Gelübde gethan hat, der Armuth Christi nachzufolgen, jedem Eigenthumsrecht entsagt, so folgt doch daraus nicht, dass er auch auf den Gebrauch verzichten muss. Verliert man nur bei demjenigen, das man gebraucht, nie die Unterscheidung dessen aus den Augen, was dabei juris oder facti ist, so kann man sich in Hinsicht des Armuthgelübdes vollkommen beruhigen, und es ist nicht einmal nöthig, bei dem Nothwendigen, das ja in jedem Fall gestattet ist, sich auf den strengsten und engsten Begriff zu beschränken. Da die Päpste, wie Nicolaus III. auf's Neue erklärte, nicht das geringste Bedenken dabei hatten, für alles, was die Ordensgenossen gebrauchten und genossen, das Eigenthumsrecht auf den päpstlichen Stuhl zu übernehmen, so schienen dadurch alle Gewissensscrupel beseitigt, die man sich etwa noch machen konnte. Nur die Spiritualen konnten dazu nie ihre Zustimmung geben; es wurde dadurch nur die Spannung, in welcher sie zu dem Orden standen, gesteigert, und sie mussten selbst Märtyrer ihres Ordensgelübdes werden, da die Päpste sich zu den strengsten Maassregeln gegen sie berechtigt glaubten. So sehr aber die Päpste durch die Distinction zwischen Recht und Gebrauch sich gegen alle gefährliche Consequenzen, die aus dem Armuthsgrundsatz der Franciskaner gezogen werden konnten, sicher gestellt zu haben schienen, so führte doch zuletzt noch die Fiction, die dabei zu Hülfe genommen werden musste, auf einen Punkt, auf welchem das ganze Gewebe dieser absichtlichen Selbsttäuschungen wieder zerriss. Da die Armuth, deren Gelübde der Orden auf sich genommen hatte, die Nachfolge in der Armuth sein sollte, in welcher Christus selbst mit den Aposteln gelebt hatte, so musste sehr natürlich auch die Frage entstehen, ob jene Distinction auch auf Christus und die Apostel ihre Anwendung finde. Als im Jahr 1321 vor der Inquisition in Narbonne die Frage zur Sprache gekommen war, ob Christus und die Apostel für sich oder gemeinsam mit wirklichem Eigenthumsrecht etwas besessen haben, trat bei der Beantwortung dieser Frage der

bisher nur scheinbar verdeckte Gegensatz der beiderseitigen Ansichten und Richtungen sehr entschieden hervor. Auf der einen Seite konnten auch die nicht zur Partei der Spiritualen gehörenden Franciscaner ihrem Armuthsgelübde nicht sosehr zu nahe treten, dass sie das Princip desselben fallen liessen, sofern ja ihre Armuth nur das Nachbild der urbildlichen Armuth Christi sein sollte, wenn somit sie selbst kein Eigenthumsrecht haben wollten, konnte auch Christus keines gehabt haben; auf der andern Seite konnten aber die Päpste, die ja auch Nachfolger Christi sein wollten, nicht zugeben, dass Christus selbst in einer Armuth gelebt habe, die als völlige Verzichtleistung auf jedes Eigenthumsrecht der schneidendste Gegensatz zur römischen Kirche gewesen wäre. Sie hätten, nachdem einmal die Frage über die Armuth auf diese Spitze gestellt war, durch die kategorische Verneinung der aufgeworfenen Frage sich selbst das Urtheil gesprochen. Es war, wie wenn Papst Johann XXII., da nun schon die Franciscaner so gute Beweise ihrer Fügsamkeit gegen das päpstliche System gegeben hatten, es nicht mehr für der Mühe werth gehalten hätte, durch künstlich ersonnene Auswege sich mit ihrem Armuthsgrundsatz abzufinden, um sich die Belästigungen vom Halse zu schaffen, die er für die Päpste haben musste; es schien ihm mit einer bei den Päpsten in solchen Fällen seltenen Entschiedenheit nichts dem klaren Buchstaben der heiligen Schrift und der katholischen Lehre augenscheinlicher zu widerstreiten, nichts in dem Verhalten Jesu und der Apostel ein grösseres Unrecht vorauszusetzen, als die Behauptung, dass sie kein wirkliches Eigenthumsrecht gehabt und ausgeübt haben. Trotz des Widerspruchs mit den Verordnungen seiner Vorgänger erklärte er es für eine blosse Fiction, dass der ein blosser Nutzniesser sein soll, der über das, was er geniesst und gebraucht, mit der freiesten Willkür verfügt. Nachher wie vorher haben die Brüder Güter erworben und besessen und sie haben sich ohne das Eigenthumsrecht nicht für ärmer halten können als mit demselben. Es sollte daher für die Zukunft die hartnäckige Behauptung, dass Christus und die Apostel weder speciell noch gemeinsam irgend etwas besessen haben, als der heil. Schrift entgegenlaufend, für häretisch gelten [1].

1) Wie hätten die Päpste als Stellvertreter Christi die obige Behauptung offen und aufrichtig zu der ihrigen machen können? Die sophistische Ab-

So vergeblich schon vor der Erlassung der beiden darauf sich beziehenden Bullen vom Jahr 1322 und 1323 die Bemühungen der Ordensbrüder gewesen waren, den Papst von einer Ansicht abzubringen, die die Sache so rücksichtslos mit ihrem wahren Namen benannte, so wenig richteten sie auch nachher durch die feindseligen Schritte aus, die sie gegen den Papst thaten. Der Papst hatte sich nicht in der Voraussetzung getäuscht, dass die Armuthsidee des Ordens schon so weit abgeschwächt und abgenützt sei, um von ihr nichts befürchten zu müssen, was einen bedeutenden Einfluss auf den bestehenden Zustand der Kirche hätte haben können. Seine Verfügung behielt ihre Gültigkeit, und dem blossgestellten, aber bald genug den päpstlichen Befehlen sich fügenden Orden blieb nur übrig, sich nach einem neuen Rechtssubject umzusehen, da er sich jetzt zu gewissenhaft war, selbst das Eigenthumsrecht auf seine Güter und Besitzungen zu übernehmen, und sie doch auch nicht als herrenloses Gut ansehen lassen konnte. Um auch ferner auf der *via perfectionis* in den Fussstapfen Christi und der Apostel zu

---

surdität, mit welcher die Ordensglieder ihre These vertheidigten, ist am besten aus einer Darstellung zu sehen, wie die des Alvarus Pelagius (de planctu ecclesiae lib. 2.) ist, in welcher derselbe, wie er selbst sagt, ohne sophistische Beweise und Redekünste, nur im ehrlichsten Armuthsinteresse die Sache seines Ordens vertreten will. Auf die Behauptung der Gegner, die gänzliche Eigenthumslosigkeit sei eine blosse Fiction, zumal wenn Gebrauch der Sache zugleich Verbrauch derselben sei, wie bei Speisen, also ohne Besitz gar nicht gedacht werden könne in rechtlicher Weise, erwiederte Alvarus, es sei ein Irrthum, dass ein blos thatsächlicher Gebrauch durchaus unmöglich sei; als bleibender Besitz finde er wohl nicht statt, aber doch in der Form des successiven vorübergehenden Gebrauchs. Denn der Gebrauch sei nicht mehr flüssig als die Zeit und doch sage die heil. Schrift, dass man die Zeit besitzen könne: »so lange wir Zeit haben« Gal. 6, 10., und »es war ein Mensch, der hatte 38 Jahre", Joh. 5, 5. Das schlagendste Beispiel von einem Gebrauche ohne alles Eigenthumsrecht sollte der Genuss des Sacraments sein. Denn niemand werde etwas anbeten, was ihm als Eigenthum unterworfen sei. Die Apostel sollen keinerlei Eigenthum mehr gehabt haben, weil es ja heisse, sie haben alles verlassen, so wie es Christus verlange Matth. 19, 29., mit völligem Aufgeben des Besitzes und Eigenthums. Der Scharfsinn in der Auffindung solcher Schriftbeweise verdient alle Anerkennung. Vgl. Schwab a. a. O. S. 46 f. Wozu anders hätte eine solche Verwirrung der beiden Begriffe Recht und Gebrauch zuletzt führen müssen, als zum radicalsten Communismus?

wandeln, nahm der Orden die alte Lüge wieder zu Hülfe, dass das Eigenthumsrecht seiner Güter bei denen bleibe, die sie ihm geben.

Hiemit hatte alles, was der heilige Franciscus mit der glühendsten Begeisterung für die evangelische Erneuerung der Kirche bezweckt und begonnen hatte, sein natürliches Ende erreicht. So radical eine Reform werden zu müssen schien, die der verweltlichten Kirche das Ideal einer selbst bis zur Bettlergestalt sich erniedrigenden evangelischen Armuth entgegenhielt, so wenig hatte doch alles diess in der Wirklichkeit zu bedeuten. Man sah auch an den Bettelorden nur, wie auch solche Bestrebungen, die dem Verderben der Kirche mit dem ernstesten Eifer entgegentraten, zuletzt doch wieder dem herrschenden Zuge der Zeit folgen mussten und selbst nur eine neue Form des allgemeinen, immer tiefer gehenden Verfalls der Kirche wurden. Nur des Contrastes wegen gab es mitten in einer auf weltlichen Reichthum gebauten und mit weltlicher Macht herrschenden Kirche auch einen zum strengsten Gelübde der evangelischen Armuth sich bekennenden Orden; an sich war zwischen dieser Armuth und jenem Reichthum kein principieller Unterschied. Es fehlte auch der Armuthsliebe der Bettelorden jeder tiefere geistige und sittliche Gehalt, da man sich auch die Armuth wie den Reichthum, nur als einen das äussere materielle sinnliche Leben betreffenden Zustand dachte, zu welchem sich die innere sittliche Gesinnung in dem einen Fall so indifferent verhalten konnte, wie in dem andern. Nur so konnte seit der Entstehung der beiden Orden ihr Hauptbestreben immer dahin gehen, der Armuth, zu welcher sie sich bekannten, unter verschiedenen Namen und Formen eben das wieder unterzuschieben, was sie mit dem Gelübde der Armuth, principiell von sich gewiesen zu haben schienen. Armuth und Reichthum wurden in dem sittlichen Bewusstsein der Bettelmönche völlig indifferente Begriffe, deren abstracte Unterscheidung für das praktische Leben ohne alle Bedeutung war. Die Folge war daher nur, dass die bewusste oder unbewusste Selbsttäuschung, dem Namen nach etwas Anderes zu sein, als man der Sache nach wirklich war, die sittlichen Begriffe immer mehr verkehrte und verwirrte und unter dem Namen der Religion und des Christenthums das sittlich religiöse Leben der Kirche immer tiefer und allgemeiner entsittlicht wurde.

Soll das Mönchswesen des Mittelalters nach seinen verschiedenen Beziehungen richtig gewürdigt werden, so darf man es nicht blos aus dem ascetischen Gesichtspunkt betrachten, sondern muss in ihm eine eigenthümliche Form des socialen Lebens sehen. Was so viele dem Mönchsleben zuführte und die Ursache der Entstehung so vieler Mönchsorden war, war nicht blos die Meinung, dass man nur im Mönchsstande die höhere christliche Vollkommenheit erlangen könne, sondern auch das Bedürfniss, das der Einzelne in seinem Fürsichsein hatte, sich an eine Gemeinschaft anzuschliessen, die ihn als organisches Glied in ihre höhere Lebenseinheit aufnahm. Es ist diess der Punkt, in welchem der Corporations- und Associationsgeist des Mönchswesens mit dem Charakter jener Zeit sehr eng zusammenhieng, sofern es überhaupt ein eigenthümlicher Zug des Mittelalters ist, sich in grössere Massen abzusondern und sich um bestimmte Mittelpunkte zu gruppiren, Stände und Genossenschaften, Zünfte und Innungen, geschlossene Vereine verschiedener Art zu bilden. So hoch auch gewisse persönliche Eigenschaften in der Meinung der Zeit standen, so hatte doch der Einzelne den eigentlichen Schwerpunkt seines Bewusstseins nicht sowohl in sich als ausser sich, in der Gemeinschaft mit Andern, mit welchen er dasselbe Gesammtbewusstsein theilte. In dem Standes- und Ordensgeist, welchen jeder mit seinem Eintritt in einen Mönchsorden in sich aufnahm, in dem Bewusstsein, das er in sich hatte, einem so weiten Kreise anzugehören, fühlte er sich über sich selbst gehoben, und insbesondere waren es die Mitglieder der Bettelorden, in welchen überall, wo sie auftraten, ein solches höheres, durch die Ordensgemeinschaft gewecktes Selbstbewusstsein sich aussprach. Während so der Corporations- und Standesgeist des Mittelalters in den Mönchsorden selbst zu einer neuen Form sich gestaltete, waren dagegen eben diese und insbesondere die Bettelorden auch wieder ganz darauf angelegt, die noch so engen Schranken des socialen Lebens jener Zeit zu erweitern und zu durchbrechen. Indem sie durch den freien Eintritt, welchen sie jedem gestatteten, es auch dem Geringsten und Niedrigsten möglich machten, sich emporzuarbeiten und aufzuschwingen und so manchem Talent, das sonst seine schlummernde Kraft nie hätte entwickeln können, die Bahn einer Thätigkeit eröffneten, die es selbst auf die höchste Stufe stellen konnte, setzten sie dadurch den aristokratischen Begriffen

und Privilegien das mächtigste Gegengewicht entgegen. Aber auch abgesehen von einem solchen in den allgemeinen Verhältnissen der Zeit begründeten Gegensatz hatte das Mönchsleben in seiner eigenen Sphäre, wenn wir die verschiedenen Formen, die es durchlief, mit einander vergleichen, den Trieb einer freieren Entwicklung in sich; es strebte immer wieder über seine eigenen Schranken hinaus und suchte sie wenigstens zu erweitern und über die zuerst gezogene Linie hinauszurücken. Auch in dieser Beziehung bezeichnen die Bettelorden eine neue Epoche in der Geschichte des Mönchslebens. Die den Mönch von der Welt trennende Clausur des Klosterlebens fiel von selbst für einen Orden hinweg, dessen Genossen als *fratres mendicantes* die Mittel ihrer Subsistenz und als apostolische Bussprediger das Feld ihrer Wirksamkeit nur in der weiten Welt, in dem freiesten Verkehr mit Andern finden konnten. Wie auf diese Weise das Mönchsleben in den Bettelorden seinen ursprünglichen, die Berührung mit der Welt scheuenden Charakter völlig ablegte, so suchten sie auch ihren Ordensgrundsätzen für alle, die auch nur in eine freiere Verbindung mit ihnen treten wollten, eine so viel möglich weite Ausdehnung zu geben. Diess sollte durch den Orden der Tertiarier geschehen, in welchem der Laie, so weit er es als Laie vermochte, sich dem Mönch assimilirte. Wenn auch die Tertiarier durch ein specielleres Band mit dem Orden verknüpft waren, so bildeten sie doch nur eine solche Verbindung, in welcher die Ordensgemeinschaft schon ganz auf dem Uebergang zu den gewöhnlichen Lebensverhältnissen erscheint und die Ordensregel nur in entfernterem Grade einen bestimmenden Einfluss auf sie hatte. Der weitere noch mögliche Schritt der Annäherung des Mönchslebens an das Laienleben konnte nur sein, dass man das, was solche Verbindungen, wie die Tertiarier, bisher nur im Anschluss an einen auf der substanziellen Grundlage eines Ordensgelübdes stehenden Orden sein zu können glaubten, auch ohne einen solchen zu sein wagte, oder dass man sich von dem Zusammenhang mit einem bindenden Ordensgelübde vollends ganz ablöste. Diess war zwar längst durch solche Vereine geschehen, die unter den Namen der Beguinen, Begharden, Lollharden und andere ähnliche auf verschiedene Weise den vermittelnden Uebergang vom Zwange des Mönchs- und Klosterlebens zur Freiheit des Laienlebens bildeten; da aber solchen Gesellschaften in der gewöhnlichen Meinung so viel Zweideutiges

und Ketzerisches anhieng, so musste erst durch einen sich höhere Achtung erwerbenden Verein die Ansicht begründet werden, dass es auch ohne ein bestimmtes Ordensgelübde eine die Vollkommenheit des Mönchslebens erstrebende Verbindung geben könne. Diess ist es, was den von dem Niederländer Gerhard Groot und dessen Schüler Florentius Redewiin in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gestifteten Brüdern des gemeinsamen Lebens hier gerade ihre Stelle in der Geschichte des Mönchslebens gibt. Ohne durch ein unverbrüchliches Mönchsgelübde gebunden zu sein, lebten sie in ihren Bruderhäusern zusammen und suchten durch Erbauungsstunden (Collatien), an welchen jeder, der wollte, theilnehmen konnte, durch Volks- und Jugendunterricht und verschiedene nützliche Bemühungen ein christlich religiöses Leben bei sich und bei Andern zu befördern. Je weiter dieses Institut des gemeinschaftlichen Lebens, gestützt auf die Windesheimer Congregation der regulirten Chorherrn, nicht blos in den Niederlanden, sondern auch im nördlichen Deutschland sich verbreitete und je mehr es wegen seiner wohlthätigen Wirksamkeit geschätzt wurde, um so mehr wurde dadurch die Eifersucht der Bettelmönche erregt. Sie sprach sich, als der Dominikaner Matthäus Grabo die Brüder wegen ihrer Lebensweise angriff, sehr charakteristisch in der Behauptung aus, es sei für eine Todsünde zu halten, wenn man die Pflichten allgemeiner Weltentsagung erfüllen wolle und dabei doch in der Welt bleibe, ohne in einen der Orden einzutreten, die sich durch ein förmliches Ordensgelübde dazu verpflichtet haben. So weit war aber doch schon die Meinung der Zeit davon abgekommen, das Ideal der christlichen Vollkommenheit einzig nur in den Bettelorden zu suchen, dass der Ankläger der Brüder selbst von dem Constanzer Concil genöthigt wurde, seine Behauptungen als Irrthümer abzuschwören. Damals waren Männer, wie Johann Gerson und Peter d'Ailly, nahe daran, den specifischen Vorzug, welchen die Vollkommenheit des Mönchslebens haben sollte, in seinem Princip zu bestreiten. Die Anmaassung schien gar zu gross, dass die Mönchsorden, als *religiones*, wie man sie nannte, mit der *religio christiana* so identisch sein wollten, wie wenn diese nur in jenen den Boden ihrer Existenz haben könnte. Wäre diess nur consequent festgehalten worden, so hätte schon dadurch eine sittliche Lebensanschauung begründet werden können, durch welche alles, was die Mönche vor anderen

Christen in sittlicher Hinsicht voraus haben wollten, in Frage gestellt werden musste.

4. Die häretischen Secten.

Sie gehören gleichfalls zu den in sittlicher Beziehung charakteristischen Erscheinungen der Periode, und können, so weit sie christliche Secten sind, nur unter den Gesichtspunkt der christlichen Idee des Sittlichen gestellt werden. Da es sich bei den hier in Betracht kommenden Secten, wenn wir von dem principiellen Gegensatz des katharischen Dualismus, von welchem schon früher die Rede war, absehen, nicht sowohl um bestimmte dogmatische Abweichungen handelte, wie sie bei den ältern Secten vorzugsweise den Begriff des Häretischen bestimmten, sondern um die Richtung der Kirche im Ganzen, die Grundsätze, Formen und Bestimmungen, auf welchen das ganze Gebäude des kirchlichen Systems beruhte, die allgemeine Frage, ob und wie weit die Kirche, wie sie sich im Laufe der Zeit bis dahin gestaltet hatte, der sittlich religiösen Bestimmung des Christenthums entsprach, so konnte nur die Idee des Sittlichen und das Interesse für das wahre und ursprüngliche Christenthum das Motiv sein, von welchem der von diesen Secten erhobene Widerspruch gegen die katholische Kirche ausging. Nur aus der kräftigern Erweckung des sittlichen Geistes des Christenthums ist die Entstehung von Secten zu erklären, welche Armuth und Weltentsagung als den ersten Grundsatz ihrer Lebensansicht bekannten und es sich zur höchsten Lebensaufgabe machten, nach der Lehre und dem Vorbild Christi die ächt evangeliche Lebensweise der Jünger in sich selbst darzustellen und durch die Predigt des Evangeliums Andere zu derselben Gemeinschaft mit sich heranzuziehen. Secten dieser Art waren vor allen andern die Katharer und Waldenser, die in allem, was die sittlich religiöse Auffassung des Christenthums betrifft, sich so nahe berühren, dass man über dem Gemeinsamen sehr leicht die sie sonst so wesentlich unterscheidenden Momente übersehen kann. Beide wollten als *pauperes Christi* die Idee des evangelischen Christenthums in sich verwirklichen und hielten daher auch in ihrer praktischen Religiosität alles von sich fern, was ihnen damit nicht zusammenzustimmen schien. Indem sie es sich zum Grundsatz machten, sich nur an die einfach-

sten und ursprünglichsten Formen des apostolischen Christenthums zu halten, mussten sie alles verwerfen, was den Geist des Menschen, statt ihn auf sein Inneres zurückzuweisen, auf die äussere Welt richtet und an sie fesselt und statt des Vertrauens auf den Einen Mittler nur den falschen Trost äusserer nichtiger Heilsvermittlungen gibt. Je tiefer sie von der sittlichen Idee ihres evangelischen Christenthums ergriffen waren, um so entschiedener musste ihre Opposition gegen die katholische Kirche sein, deren ganze Gestaltung ihnen das gerade Gegentheil dessen zu sein schien, was sie allein als das wahre Wesen des Christenthums erkennen konnten. Was innerhalb dieser gemeinsamen Grundansicht beide Secten schärfer von einander trennte, war nur die dualistische Richtung der Katharer, wie sie sich ganz besonders in ihrer Verwerfung der Ehe und des Fleischessens zu erkennen gibt. So sehr auch ihre Lebensansicht mit dem evangelischen Sinn der Armuth und Weltentsagung zusammenstimmte, so erhielt doch ihre Sittlichkeit eine eigenthümliche Färbung und Motivirung dadurch, dass das bestimmende Princip derselben nicht sowohl die Idee der christlichen Vollkommenheit als vielmehr der sie als Dualisten beseelende Hass und Widerwille gegen die Materie und das materielle Leben war. Statt die Triebe des materiellen leiblichen Lebens in der harmonischen Einheit der beiden Elemente geistig zu beherrschen, glaubten sie die sittliche Lebensaufgabe nur durch die schroffe Trennung des Geistigen und Materiellen, durch einen abstracten, dem Wesen des Christenthums widerstreitenden Gegensatz beider vollziehen zu können. Bei aller Reinheit ihrer sittlichen Tendenz haben daher ihre Grundsätze und Forderungen überhaupt einen unpraktischen, einseitigen, rigoristischen Charakter. Diese Schärfe ihrer Welt- und Lebensansicht machte von selbst auch ihre Opposition gegen die katholische Kirche um so schroffer und schneidender. Das Papstthum erschien ihnen nicht blos als ein entartetes, sondern als das dämonische Antichristenthum der Apokalypse, als das Reich des materiellen Princips, in welchem der böse Gott den Thron seiner Herrschaft errichtet hat. Dieses Verderben der Kirche datirten sie von dem Papst Silvester, welcher mit der Annahme der Constantinischen Schenkung die Kirche verdarb und sich selbst zu dem 2 Thess. 2, 3. 4. geschilderten Antichrist machte [1]. Seitdem

---

1) Bonacursus *Vita haereticorum s. manifestatio haeresis Catharorum:*

ist es in der Kirche immer schlimmer und ärger geworden, sie ist ein mit Falschheit und Betrug erfülltes Haus, ihre Wunder sind die Zeichen der falschen Propheten, ihre Sakramente ein Werk des bösen Gottes zur Täuschung der Menschen [1]), dessen einziges Bestreben es ist, alles zu verkehren und zu vernichten, was der gute Gott zum Heil der Seelen veranstaltet hat, sie ist mit Einem Worte die Hure der Apokalypse [2]). Auch hier bleibt also nichts übrig, als die Flucht aus der argen Welt, die jedes glaubige Gemüth nur mit Hass und Abscheu erfüllen kann.

Dieselbe Ansicht vom Papstthum hatten zwar auch die Waldenser, aber ihr Gegensatz zur katholischen Kirche hatte nicht denselben finstern dämonischen Hintergrund, wie bei den Katharern, mit welchen sie daher auch nicht dieselben streng ascetischen Grundsätze theilten. Es war der reine Eindruck der aus den Schriften des Neuen Testaments erkannten evangelischen Wahrheit, welcher Waldus (Valdez), als er um das Jahr 1170 zu Lyon Stifter der nach ihm benannten Secte wurde (der Waldenser oder der Leonistae, wie sie nach Leona, der Stadt Lyon, genannt wurden), bewog, seine Güter zu verkaufen, das daraus gelöste Geld den Armen zu geben, und in Gemässheit des apostolischen Berufs theils selbst das Evangelium zu predigen, theils Genossen derselben freien apostolischen Predigtweise um sich zu sammeln. Es ist charakteristisch, wie alles, was die Secte ächt Evangelisches und Reformatorisches hat, sich schon in dem ursprünglichen Gedanken ihrer Entstehung zur aus-

---

B. Sylvestrum dicunt Antichristum fuisse, 2 Thess. 2, 4. *et tempore illo dicunt ecclesiam esse perditam.*

1) Raineriius a. a. O. S. 1761: *Sacramenta — non sunt vera sacramenta Christi et ejus ecclesiae, sed deceptoria et diabolica et ecclesiae malignantium.*

2) Moneta a. a. O. S. 397: *Ad detestationem Romanae ecclesiae induxit haereticus illud Apoc.* 17, 3. — *et ut brevius comprehendam, totum, vel fere totum quod legitur* Apoc. 17, 18 et 19 *contra ecclesiam Romanam dictum credunt tam Cathari quam Leonistae; per bestiam enim ecclesiam Romanam intelligunt et per mulierem*, 17, 3. 4. *dicunt convenire Domino Papae, qui est caput Romanae ecclesiae. Eodem etiam capite dicitur mulier ebria de sanguine sanctorum, quod ecclesiae Romanae adscribunt propter hoc, quia occidi eos jubet; se enim sanctos credunt.* Vgl. Schmidt a. a. O. 2. S. 106 f.

drucksvollen prägnanten Anschauung hervordrängt. Als Waldus Abschnitte aus den Evangelien bei dem öffentlichen Gottesdienst vorlesen hörte, empfand er den lebhaften Trieb in sich zu verstehen, was sie enthalten, sich durch unmittelbare Einsicht das Verständniss ihres Inhalts zu verschaffen, wesswegen er sich die Evangelien in die Volks- und Landessprache übersetzen liess[1]). Wie sich in diesem Verlangen das Princip des ächt evangelischen Bewusstseins kund gibt, so war die nächste Folge seiner Befriedigung der Entschluss, die aus der Schrift erkannte Wahrheit in seinem eigenen Leben zu verwirklichen, oder die evangelische Vollkommenheit nach dem Vorbild der Apostel zur Aufgabe seines Strebens zu machen. Was war aber das Erste und Ursprüngliche, das wesentlich den Charakter der Secte bestimmte? war es die evangelische Armuth, von welcher sie schlechthin die Armen hiessen[2]), oder die apostolische Predigt, in welcher die katholische Kirche gleich bei der Entstehung der Secte das Eigenthümliche derselben im Gegensatz zu ihr sah? Obgleich ausdrücklich gesagt wird, dass jenes das Vorangehende, dieses das Nachfolgende gewesen sei[3]), so kann doch das Eine von dem Andern nicht getrennt werden. Wie man nicht predigen kann, ohne die evangelische Vollkommenheit zum Inhalt der Predigt zu machen, so kann man auch nicht die evangelische Vollkommenheit als die Aufgabe des Christen betrachten, ohne für sie auch durch die apostolische Predigt zu wirken. Um die evangelische Vollkommenheit in der Armuth, um welcher willen das Evangelium seine Bekenner selig preist, in sich darzustellen, muss man vor allem der Welt entsagen und Busse thun,

1) Vgl. Stephanus de Borbone de septem donis spiritus und 7, 31 bei d'Argentré Collectio judic. l. S. 87: *Waldensis, audiens Evangelia, cum non esset multum literatus, curiosus intelligere, quid dicerent, fecit pactum — ut transferret ei in vulgari.*

2) Stephanus de Borb.: *dicuntur etiam Pauperes de Lugduno, quia ibi inceperunt in professione paupertatis. Vocant autem se Pauperes Spiritu propter quod Dominus dicit: Beati pauperes spiritu!*

3) Diess hebt der Tractatus de haeresi Pauperum de Lugd. bei Martene Thes. V. S. 1777 besonders hervor. Die *simplices laici* wollten zuerst nur *omnino vivere secundum evangelii doctrinam et illam ad literam perfecte servare. Postea coeperunt ex se, ut plenius se Christi discipulos et apostolorum successores ostenderent, etiam sibi praedicationis officium jactanter assumere.*

wie ja auch Christus selbst seine Predigt vom Evangelium mit dem Ruf zur Busse begonnen hat, und wie er mit diesem Ruf seine ersten Jünger ausgesendet, so kann man auch kein ächter Jünger Christi sein, wenn man nicht seinen ersten Jüngern in derselben apostolischen Predigt nachfolgt. Indem so von selbst das Eine an das Andere sich anschloss, beides, das Bussethun und Bussepredigen, wesentlich eines und dasselbe war, machte erst die freie apostolische Predigt, zu welcher sie als Laien das Recht für sich in Anspruch nahmen, das aus, was sie als Waldenser von allen andern Secten unterschied. Schon vor ihnen waren zwar Peter von Bruis und der Cluniacensermönch Heinrich auf ähnliche Weise umhergezogen, um gegen die todte Aeusserlichkeit der Kirche und die Unsittlichkeit des Klerus zu predigen; doch war es erst Waldus, welcher als Laie die apostolische Predigt als seine eigentliche Mission betrachtete und alle, die ächte Nachfolger der Apostel werden wollten, als Genossen desselben Predigtberufs in seine Gemeinschaft einzutreten aufforderte [1]. Eben diess war es nun aber, was die Waldenser in Conflict mit der Kirche brachte. Auf der Synode zu Verona im Jahr 1184, auf welcher wahrscheinlich die Sache der Waldenser zum erstenmal zur Sprache kam, in dem Decret des Papstes Lucius III. wurde ihnen unter Berufung auf den Ausspruch des Apostels Röm. 10, 15 entgegengehalten, wie sie predigen können, ohne berufen zu sein. Die Kirche konnte ihnen als blossen Laien dieses Recht nicht zugestehen, ohne dadurch das Princip, auf welchem der ganze kirchliche Organismus im Unterschied der Kleriker und Laien beruhte, in Frage gestellt zu sehen. Es blieb diess daher auch seitdem der Hauptgrund, durch welchen die Kirche ihr Verdammungsurtheil gegen sie motivirte, und die Waldenser selbst konnten sich ihrer Stellung zur Kirche nicht bestimmter bewusst werden, ohne sich vor allem darüber genügende Rechenschaft zu geben, mit welchem Grunde sie gerade dieses Recht für sich in Anspruch nehmen. Wenn sie sich auch darauf

1) Stephanus de Borb.: *Evangelia et ea, quae corde retinuerat, per vicos et plateas praedicando, multos homines et mulieres ad idem faciendum ad se convocando, firmans eis Evangelia, quos etiam per villas circumjacentes mittebat ad praedicandum vilissimorum quorumque officiorum, qui etiam — ad idem alios provocabant.*

beriefen, dass Christus seinen Jüngern befohlen habe, das Evangelium zu predigen und Schriftstellen, wie Jac. 4, 17, auch darauf bezogen, so fragte sich doch erst, wie sich das Recht des Einzelnen zu der Auctorität der Kirche verhalte. Sprachen sie als Laien dasselbe Recht an, das bisher die Kirche ausschliesslich für sich in Anspruch nahm, so folgte daraus zunächst nicht, dass es der Kirche abgesprochen werden müsse, sondern es konnte nur als allgemeines Christenrecht betrachtet werden, wobei es demnach erst darauf ankam, unter welchen Bedingungen jeder für sich, sei er Kleriker oder Laie, dazu berechtigt und berufen sei. Ist es der Kleriker als Kleriker nicht, so ist es auch der Laie als Laie nicht, sondern der Eine wie der Andere muss erst ein weiteres Merkmal haben, das ihn dazu befähigt. Sobald daher die Waldenser mit der Kirche sich über das Recht der Laien zur apostolischen Predigt auseinanderzusetzen hatten, konnte das nächste Moment nur die Frage nach der subjectiven Befähigung sein, worauf die Antwort mit der Behauptung gegeben wurde, dass sie nicht sowohl in dem durch die Ordination ertheilten Amtscharakter, als vielmehr in der persönlichen Würdigkeit derer liege, welche die *figura Christi* an sich tragen, d. h. sich durch die Nachfolge Christi in der evangelischen Vollkommenheit als seine ächte Jünger bewähren. Daher behaupteten sie, dass man nur den guten Prälaten gehorchen dürfe. Wenn sie somit zwar den Prälaten und Klerikern den Gehorsam nicht schlechthin verweigerten, so liessen sie ihn doch durch ein Prädicat bedingt sein, das dem Laien eben so gut zukommen konnte, als den Klerikern, das sittlich Gute oder das der Idee der evangelischen Vollkommenheit Entsprechende. Der Begriff des *bonus laicus* hatte überhaupt für sie eine sehr vielsagende Bedeutung. Indem sie so dem Kleriker den Laien, dem priesterlich Heiligen das Gute im sittlichen Sinn, dem äusserlich Kirchlichen das innerlich Religiöse gegenüberstellten, fiel für sie alles hinweg, was nur von priesterlicher Benediction und Consecration und den Satzungen der Kirche seine Heiligkeit im katholischen Sinne hatte, und sie setzten sich über alle Begriffe dieser Art selbst mit dem Ausdruck des lebhaften Bewusstseins ihrer geistigen Freiheit hinweg, wie sie z. B. die Einweihungsfeste der Kirchen Feste der Steine nannten, lieber in Ställen und Kammern beten wollten als in Kirchen, jedes Land für gleich heilig und gesegnet vor Gott erklärten u. s. w. So negativ sie sich

zu allem diesem verhielten, so streng drangen sie dagegen auf alles, was sie einmal auf dem Grunde ihres Schriftprincips als den ausdrücklich erklärten Willen Gottes erkannten, woraus hauptsächlich der Rigorismus so mancher Gebote ihrer Sittenlehre zu erklären ist, wenn sie jede Lüge, jeden Eid schlechthin für eine Todsünde erklärten und auch die rechtlich vollzogene Todesstrafe unter dem Verbote des Tödtens begriffen wissen wollten. Fassen wir den dadurch bedingten Charakter ihrer Religiosität aus einem höhern und allgemeineren Gesichtspunkt auf, so hatte sie überhaupt die Richtung, aus dem Verhältniss des Menschen zu Gott alles zu beseitigen und zu entfernen, was ihnen auf eine unnöthige und zwecklose, mit einem reineren Gottesbegriff streitende und die eigene Selbstthätigkeit des Menschen schwächende Weise dazwischen zu treten schien. Es spricht sich diess schon in ihrem unmittelbaren Zurückgehen auf die heilige Schrift als die allein reine und lautere Quelle der göttlichen Wahrheit aus, wozu auch der Vorzug gehört, welchen sie dem Neuen Testament vor dem Alten gaben, so wie der Gebrauch, welchen sie von der heiligen Schrift nicht in dem fremden, das unmittelbare Verständniss hemmenden Medium der lateinischen Sprache, sondern in der ihnen von selbst geläufigen Volks- und Landessprache machten; es sollte auch diess dazu dienen, den Inhalt der göttlichen Offenbarung da, wo er uns selbst am nächsten entgegenkommt, dem unmittelbaren Selbstbewusstsein so nahe als möglich zu bringen. In demselben Sinne, um sich nur an das zu halten, was der gerade und sicherste Weg zu Gott ist, verwarfen sie die Anbetung der Heiligen, des Kreuzes, der Bilder, der Hostie und alles was damit zusammenhängt; ihre intensivste Bedeutung hatte aber diese Bestimmtheit ihres religiösen Bewusstseins in allem demjenigen, was sich unmittelbar auf die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung des Menschen vor Gott bezieht. Hat man ungern bei ihnen eine dem lutherischen Imputationsbegriff näher kommende Rechtfertigungstheorie vermisst, so verdient dagegen um so mehr der Nachdruck beachtet zu werden, mit welchem sie das ächt evangelische Vertrauen auf die freie Wirksamkeit der bei der Vergebung der Sünden an nichts Anderes als die sittliche Bedingung der Reue und Busse gebundenen Gnade Gottes hervorhoben. Je unevangelischer die katholische Lehre die sündenvergebende Gnade Gottes durch so Vieles beschränkte und vermittelte, was erst durch

den ganzen Process der priesterlichen Absolution und die vom Priester auferlegten Satisfactionen hinzukommen musste und die volle und reine Wirkung der Gnade nie mit Einem Male, sondern immer nur theilweise und successiv eintreten liess, um so grösseres Gewicht legten sowohl die Waldenser als die Katharer auf das Momentane und Absolute ihrer Wirksamkeit. Nur zwischen Gott und dem Menschen, da Gott allein die Sünden vergeben kann und keiner priesterlichen Vermittlung bedarf, sollte der Act der Rechtfertigung sich vollziehen und ebendarum auch die Gewissheit der Sündenvergebung unmittelbar in sich selbst haben. Doch liessen auch sie die einzelnen Sünden beichten und schrieben gewisse äussere Busswerke, Fasten und Gebete vor; wenn auch diess nur zur Bethätigung der innern Busse geschehen sollte, so ist doch nicht ohne Grund zu behaupten, dass sie von den katholischen Begriffen der Satisfactionen und verdienstlichen Werke sich noch nicht so frei gemacht haben, wie man nach ihrer evangelischen Grundanschauung erwarten sollte. Um so weniger ist zu übersehen, wie es auch hier wieder Punkte gibt, auf welchen die Kräftigkeit ihres evangelischen Bewusstseins sich bewährt. Mag man auch lange genug an dem endlosen Faden menschlicher Werke und Verdienste fortspinnen, er muss am Ende doch abgebrochen werden, damit sich rein und klar herausstellt, was der Mensch im Grunde seines Herzens vor Gott ist oder nicht ist. In diesem ernsteren sittlichen Sinn ist es zu nehmen, dass die Waldenser das Fegfeuer verwarfen. Sie wollten nicht über die Grenze des menschlichen Lebens einen Zustand sich erstrecken lassen, in welchem der Mensch um so weniger zur Entschiedenheit seiner sittlichen Gesinnung kommt, je weiter noch die Möglichkeit der Entscheidung hinausgerückt ist. Mit dem Tode soll daher dem Menschen sein Ziel gesetzt sein; es gibt ja nur zwei Wege, den der Erwählten zum Himmel und den der Verdammten zur Hölle. Darum, auf welche Seite der Baum fällt, da bleibt er liegen, sagten auch sie, wie die Katharer, mit den Worten des Predigers 11, 3. Je kürzer so die Zeit der Busse ist, um so grösser muss der Ernst derselben sein, und je weniger der Mensch durch seine eigenen Werke dazu thun kann, um so mehr kann der Maasstab seines sittlichen Werths nur in die Gesinnung gelegt werden. In der Verwerfung eines solchen Mittelzustandes, wie das Fegfeuer ist, spricht sich daher eine weit grössere sittliche Energie

aus, als im Glauben an dasselbe mit seinen Darbringungen, Fürbitten und Messen. Fehlt es also nur auf der Seite der Menschen nicht an dem Ernst der Busse, so steht auch der Macht der Gnade nichts hemmend entgegen [1]). Ohne Zweifel würde die Lehre von den Sacramenten noch weitere Züge zu dieser Charakteristik des waldensischen Christenthums darbieten, wenn sie uns näher bekannt wäre. Die Kindertaufe scheinen sie weder verworfen noch besondern Werth auf sie gelegt zu haben. Stellten sie wirklich über das Abendmahl den ihnen beigelegten Satz auf, dass die Transsubstantiation nicht in der Hand des unwürdig Consecrirenden, sondern in dem Munde des würdig Geniessenden geschehe, so sehen wir auch hier in das ihnen eigene Streben hinein, das objektiv Kirchliche durch die sittliche Beziehung, die sie ihm gaben, zu verinnerlichen und zu subjectiviren. Dass über ihre Lehre von den Sacramenten weniger berichtet ist, hat seinen Grund wahrscheinlich darin, dass sie, um die Aufmerksamkeit ihrer Feinde nicht auf sich zu ziehen, sich an den öffentlichen Gottesdienst hielten, und daher besonders in Betreff der Sacramente sich von den übrigen Christen nicht absondern durften [2]). Wenn sie auch da und dort eine eigene Feier der Sacramente unter sich hatten, so gestatteten wenigstens den Waldensern im südlichen Frankreich die Verhältnisse nicht, sich so vollständig zu constituiren, dass sie einen für sich bestehenden kirchlichen Cultus gehabt hätten. Indem ihre Vorsteher und Prediger sich der eigentlich priesterlichen Functionen zu enthalten hatten, wandte sich ihre Thätigkeit um so mehr der innern Seite des kirchlichen Lebens zu, der Lehre, Seelsorge, Beichte. Die hiezu durch einen besondern Act Ordinirten wurden, wie diess die Secte von Anfang an im Gebrauch hatte, je zwei und zwei ausgesandt, ein älterer und ein jüngerer, um zu predigen oder wenigstens Ansprachen in den Häusern zu halten und aus der h. Schrift oder an-

1) *Quandocunque poenitet quicunque peccator*, sagten daher die Waldenser nach Steph. de Borb., *quantumcunque magna et multa peccata commiserit, si moritur, statim evolat.*

2) Vgl. in dem anonymen tractat. de haer. paup. de Lugd. a. a. O. S. 1782: *Ex eadem simulatione frequentant nobiscum ecclesias, intersunt divinis, offerunt ad altare, percipiunt sacramenta, confitentur sacerdotibus, jejunant jejunia ecclesiae et festa colunt et benedictiones sacerdotum inclinato capite suscipiunt. — Frequentant ecclesias et praedicationes et in omnibus religiosissime se gerunt.*

dern Büchern vorzulesen, hauptsächlich aber um zur Beichte aufzufordern und den Beichtenden Absolution zu ertheilen. Ueber diese innere Seite des in steter Busse und Nachfolge Christi bestehenden christlichen Lebens der Waldenser geben die erst in der neuesten Zeit näher bekannt gewordenen waldensischen Schriften weitere Aufschlüsse; sie unterscheiden sich ebendadurch von den Schriften der katholischen Berichterstatter, bei welchen zunächst der Gegensatz zur katholischen Kirche und die schroffere Seite der waldensischen Lehren und Grundsätze hervortritt. Die noch in romanischer Sprache vorhandenen Schriften, unter welchen die *Noble Leyczon* die älteste und merkwürdigste ist, enthalten sich nicht nur beinahe jeder Polemik gegen die katholische Kirche, sondern geben überhaupt ein milderes und ansprechenderes Bild ihres vorzugsweise praktischen Christenthums. Sie handeln von dem Gehorsam gegen Gott und Christus, vom Glauben und der Liebe und den übrigen christlichen Tugenden, unter welchen Armuth und Keuschheit besonders hervorgehoben werden. Dem Leben in vollkommener Armuth und Keuschheit wird zwar der Vorzug gegeben; die ursprüngliche Strenge der Lebensansicht ist aber dadurch sehr gemildert, dass es verschiedene Stufen und Stände gibt, Verheirathete, Enthaltsame und Vollkommene. Die Stufe der Verheiratheten ist schön durch das Gesetz der rechtmässigen Ehe, die Stufe der Enthaltsamen ist schöner durch die Enthaltung des Fleisches und durch die Verachtung der Welt, die Stufe der Vollkommenen ist die schönste durch die innigere Gemeinschaft der nicht blos in Keuschheit sondern auch in Armuth Lebenden mit Christus im Himmel [1]. Wie sich auf diese Weise bei den Waldensern im Gegensatz zur katholischen Kirche ein einfacheres, reineres, auf ächt evangelischen Grundsätzen beruhendes Christenthum herstellte, so kamen sie mit allen religiösen Gemeinschaften in Berührung, die mit ihnen dieselbe freiere Richtung theilten. Schon früh scheinen sich Brüder des freien Geistes an sie angeschlossen zu haben; später waren es besonders die Hussiten, Taboriten, böhmische Brüder, zu welchen sie in eine nähere Beziehung traten; zuletzt suchten sie sich auch mit den Reformatoren und Protestanten als Genossen desselben evangelischen

1) Vgl. Herzog, die romanischen Waldenser, hauptsächlich nach ihren eigenen Schriften. Halle 1853. S. 171 f.

Glaubens zu verständigen. Mit den Lehren und Grundsätzen aller dieser Parteien hatten die ihrigen so viel Verwandtes, dass es nicht an Anknüpfungspunkten fehlen konnte, und sie selbst hatten nur zu sehr das Interesse, ihre Uebereinstimmung mit ihnen hervorzuheben. Wie sie sich schon von Anfang an als die Träger und Vermittler der seit der ältesten Zeit wenigstens in Einzelnen sich erhaltenden reinen evangelischen Wahrheit betrachteten[1], so wollten sie auch in der Folge alles sich aneignen und als bei sich schon vorhanden nachweisen, was erst der weitern fortschreitenden Entwicklung des evangelischen Bewusstseins angehörte[2].

Werfen wir noch einen Blick in die ältere Zeit zurück, so verbreiteten sie sich nicht blos im südlichen Frankreich, sondern auch nach Oberitalien, wo sie, wie die Katharer, sich hauptsächlich in Mailand festsetzten; Rainerius unterscheidet daher lombardische und ultramontane *pauperes* und leitet die erstern von den letztern ab. Auch in die Gegenden, in welchen sie in der Folge ihren Hauptsitz hatten, nach Piemont, kamen sie schon früh; schon Kaiser Otto IV. gab im Jahr 1198 ein Edict gegen die häretischen Waldenser, die in der Diöcese von Turin Unkraut aussäen. In feindliche Berührung mit der römischen Kirche kamen sie wahrscheinlich nicht schon auf dem dritten lateranensischen Concil im Jahr 1179 unter Alexander III., von welchem sie unter den damals verdammten Häretikern nicht genannt wurden, sondern erst auf dem Concil zu Verona im Jahr 1184, auf welchem Lucius III. neben den Katharern und andern auch die anathematisirte, die sich fälschlich für Humiliaten oder *pauperes de Lugduno* ausgeben, und unter dem Schein der Frömmigkeit sich das Recht zu predigen anmassen, ungeachtet der Apostel (Röm. 10, 15) sage, *quomodo praedicabunt, nisi mittuntur*. Seitdem waren die römischen Ketzerverfolgungen

1) Nach Rainerius a. a. S. 1775 behaupteten sie, die Kirche sei im Papst Sylvester abgefallen, *quousque ipsi eam restaurarunt*, *tamen dicunt, quod semper fuerunt aliqui, qui Deum timebant et salvabantur.*

2) Daher es eine besondere Aufgabe der historischen Kritik war, die Fälschungen zu untersuchen, die die waldensische Literatur durch hussitische und reformatorische Einflüsse erlitten hat. Es ist diess das Hauptverdienst der Schrift von Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter. Göttingen 1851. Ueber die Verbindung der Waldenser mit den böhmischen Secten vgl. a. a. O. S. 71 f. 127 f.

auch gegen sie gerichtet; merkwürdig ist jedoch der von Innocenz III. bei den Waldensergesellschaften unter Durandus de Osca und Bernhardus Primus gemachte Versuch, die waldensischen *pauperes* als katholische *pauperes* mit der katholischen Kirche zu vereinigen [1]. Innocenz genehmigte einen ihm von Durandus de Osca übergebenen Entwurf einer Lebensregel (*propositum conversationis*), welchem zufolge die Waldenser, die denselben annehmen, sich zum katholischen Glauben bekennen und ihren mit den katholischen Ordinationsbegriffen streitenden Lehrsätzen entsagen sollten, dagegen auch ferner nicht nur ihren Grundsatz der Armuth und Weltentsagung, sondern auch ihre apostolische Mission beibehalten durften; die letztere jedoch nur mit der Bestimmung, dass sie jetzt die Bekehrung der Häretiker und namentlich ihrer waldensischen Glaubensbrüder selbst als die Hauptaufgabe ihres Berufs anzusehen hatten. Auch die den Päpsten besonders anstössige Sitte der Waldenser, nach oben offene Holzschuhe in der Form der apostolischen Sandalen zu tragen [2], war einer der Punkte, über welchen sich Innocenz mit Durandus verständigte. Wie sehr es Innocenz III. darum zu thun war, auf diesem versöhnlichen Wege die Waldenser für die Kirche wieder zu gewinnen, beweist die Nachsicht, die er hatte, als der auf der Grundlage jenes Entwurfs geschlossene Vergleich von Seiten der Waldenser nicht sehr genau gehalten wurde, und die, die ihm beitraten, sich auch ferner um die Satzungen der Kirche wenig bekümmerten. Gab er doch sogar dem Erzbischof von Narbonne und dessen Suffraganbischöfen die Weisung, mit Durandus aus Klugheit vorerst noch glimpflich zu verfahren, falls er, wie er voraussetzte, von seinen früheren Irrthümern das Eine und Andere wohl nur in der Absicht beibehalte, um damit um so leichter

---

1) Es beziehen sich darauf mehrere Briefe von Innocenz zwischen den Jahren 1208—1212. Wahrscheinlich gehört in dieselbe Zeit auch die Verhandlung mit den Waldensern, die nach der gewöhnlichen Annahme auf der römischen Synode im Jahr 1179 unter Alexander III. stattgefunden haben soll, Dieckhoff a. a. O. S. 182. 343 f.

2) (Woher die Waldenser insabbatati, Xabatatenses, Sabotiers genannt wurden.) So wichtig erschien diess auf katholischer Seite, dass Peter von Vaux Cernay in seiner Hist. Albig c. 2. bei Duchesne Hist. Franc. script. T. 5. S. 557 diess allem andern voranstellt: *in quatuor praecipue consistebat error eorum: in portandis scilicet sandalis more Apostolorum* u. s. w.

die Füchslein zu fahen, die den Weinberg des Herrn zu verwüsten trachten. Wenn man nur der Substanz der Wahrheit nichts vergebe, könne man füglich so handeln; sage ja auch der Apostel Paulus: *cum essem astutus, dolo vos cepi* [1]. Man sieht hier nicht undeutlich in die Dialektik der päpstlichen Gedanken hinein. Der Papst befand sich den Waldensern gegenüber in demselben Collisionsfall wie bei der gleichzeitigen Stiftung der Bettelorden. Auf der einen Seite konnte man eine so thatkräftige Anerkennung des christlichen Armuthsprincipes nicht geradezu zurückweisen, auf der andern konnte dem Scharfblick eines Innocenz nicht entgehen, welcher Widerspruch mit der Kirche, wie sie war, darin lag und welche Gefahr für sie entstehen musste, wenn sie mit einer solchen Principienfrage zu kämpfen hatte. Die Klugheit schien daher zu rathen, dieser Armuthsschwärmerei ihre gefährlichste Spitze dadurch zu nehmen, dass man sie, statt sie von der Kirche auszustossen, vielmehr in sie hereinzog, sie zu einem löblichen und nützlichen Institut der Kirche selbst machte, zugleich aber unter der Auctorität der Kirche so überwachte und beschränkte, dass die Kirche von ihr nichts zu befürchten hatte. Diess war ohne Zweifel der Plan des Papstes; da aber die Waldenser nicht dieselbe demuthsvolle Ergebenheit und Fügsamkeit gegen den apostolischen Stuhl, wie der fromme Franciskus, zeigten und auf der andern Seite den Bischöfen ein so schonendes Verfahren gegen Häretiker nicht einleuchten wollte, so scheint das beabsichtigte Institut der *pauperes catholici* keinen weiteren Erfolg gehabt zu haben. Die divergirenden Richtungen trennten sich, die Kirche konnte es nicht unterlassen, die Abtrünnigen zu verfolgen, und die Verfolgten trugen nun auch kein Bedenken, die Kirche offen für das zu erklären, wofür sie sie nach ihren Grundsätzen halten mussten. Eine Kirche Christi habe es nur

---

1) So deutet der Papst die Worte des Apostels 2 Cor. 12, 16, wo der Apostel in seiner Vertheidigung zu seinen Gegnern sagt: Ihr könnet freilich noch sagen, dass ich als πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον, wo demnach auch nicht entfernt daran zu denken ist, der Apostel selbst habe ein solches δόλῳ λαβεῖν gebilligt. Die päpstliche Moral verräth hier schon sehr deutlich ihren ächt jesuitischen Grundsatz, dass, wenn man nur der Kirche einen Dienst damit erweist, jedes Mittel hiezu erlaubt ist, besonders wenn man sich dafür auch noch auf eine Schriftstelle berufen kann. Weil der Papst selbst nach dieser Maxime handelte, sollten sie auch seine Waldenser befolgen.

bis auf die Zeit Sylvesters gegeben; in diesem, der auf Anstiften des Teufels der erste Erbauer der römischen Kirche gewesen sei, sei die Kirche von sich abgefallen und zur Kirche der Bösen (der *ecclesia malignantium*) geworden, nachdem das Gift der zeitlichen Güter in sie gegossen war [1]. Solche Vorwürfe gerade aus dem Munde der Waldenser zu hören, schien selbst ihren katholischen Gegnern um so bedenklicher, da sie nicht wie Andere durch das Blasphemische ihrer Lehren von sich abstossen, und durch ihren rechtschaffenen Wandel und guten Glauben an Gott eine günstige Meinung von sich erwecken. Indem sie nur die römische Kirche und den Klerus verlästern, haben sie einen weit schädlicheren Einfluss auf die Laien als alle andern Häretiker [2]. So hat ja auch der englische Franciskaner Walter Mapes, als er auf einer römischen Synode mit Waldensern zu thun hatte, über diese Armen, die, wie er sie schildert, zu zwei umhergehen, barfuss, in wollenen Kleidern, nichts besitzen, wie die Apostel, alles unter einander gemein haben und nackt dem nackten Christus folgen, das ahnungsvolle Urtheil gefällt: so fangen sie jetzt auf die demüthigste Weise an, weil sie noch nicht festen Fuss gefasst haben, lassen wir sie aber zu, werden wir selbst hinausgetrieben werden [3]. Man muss es der Kirche zu-

1) Vgl. Herzog a. a. O. S. 194 f. Nach Moneta a. a. O. verstanden die Waldenser unter dem *rex impudens facie*, bei Daniel 8, 23 f., *cujus fortitudo roborabitur, sed non in viribus suis*, den Sylvester, *dicentes eum in viribus Constantini roboratum*. In dem waldensischen Tractat Tribulacions, welchen Herzog in die Zeit Innocenz IV. setzt, werden die beiden Bettelorden, die man mit den beiden Hörnern des Lammes verglich, für die zwei Hörner des Thiers Apoc. 13, 11 erklärt. „Das Thier des Abfalls wird aus dem mönchischen Boden in die Höhe steigen mit zwei Hörnern von falschen Mönchen und falschen Propheten. Diese werden Zeichen geben von ihrer kirchlichen Auctorität und wer ihnen widersprechen will, der wird als Schismatiker, Aufrührer, Narr und Thor erscheinen“. Diese Deutung, die auch die Deutung des Thiers der Apok. auf das Papstthum voraussetzt, wird sehr treffend weiter ausgeführt.

2) Pseudo-Rainerius c. 4; da sie in so vielem den Glauben der Kirche theilten, so wurde auch wieder anerkannt, dass sie, wie Petrus von Vaux-Cernay sagt (Gieseler 2, 2 S. 375), *comparatione aliorum haereticorum longe minus perversi* seien.

3) Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 183. Nach Dieckhoff's Vermuthung waren es katholische Arme unter Bernhardus Primus auf dem römischen Concil im Jahr 1210.

gestehen, dass sie in solchen Momenten die Stimme ihres bösen Gewissens nicht ganz verläugnen konnte.

Wie die Katharer und Waldenser, ungeachtet ihrer principiellen Verschiedenheit, in derselben radicalen Opposition gegen die katholische Kirche zusammenstimmen, so stehen auch die beiden andern Secten, die hier noch zu erwähnen sind, die Brüder und Schwestern des freien Geistes und die Apostelbrüder, in demselben Verhältniss zu einander und zu der katholischen Kirche.

Die Brüder und Schwestern des freien Geistes bezeichnet schon ihr Name als eine Secte, die in ihrer spiritualistischen schwärmerischen Richtung sich über die äussere gesetzliche Ordnung hinwegsetzte, um dem innern Triebe des sie beseelenden Geistes zu folgen. Dass in einer an Secten verschiedener Art so fruchtbaren Zeit auch eine solche nicht blos mit der Kirche, sondern auch mit den allgemein geltenden sittlichen Begriffen mehr oder minder in Collision kommende Secte auftauchte, ist an sich keine die Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehende Erscheinung. Was der genannten Secte ihr geschichtliches Interesse gibt, ist der unverkennbare Zusammenhang, in welchem sie mit dem im Jahr 1209 zu Paris als Irrlehrer verurtheilten Pariser Theologen Amalrich von Bena steht, dessen geschichtlicher Einfluss selbst erst in den unter dem Namen Begharden weit verbreiteten Anhängern seiner Lehre in seinem wahren Licht erscheint. Als Lehre Amalrichs können wir nur die ihm selbst ausdrücklich zugeschriebene Behauptung betrachten, jeder Christ müsse glauben, er sei ein Glied Christi und habe als Glied des Leibes Christi gemeinsam mit ihm am Kreuze gelitten, niemand könne selig werden, der daran nicht ebenso gut glaube, wie an die Geburt und den Tod Christi und an die übrigen Glaubensartikel. Wie er diess meinte, und in welchem Sinne er so heterodox von einem Leibe Christi sprach, dass er, wie ausdrücklich gemeldet wird, hauptsächlich wegen dieses constant von ihm behaupteten Satzes verurtheilt und zum Widerruf gezwungen wurde, ist aus Mangel an Nachrichten nicht klar; nur diess lässt auf einen weiteren Zusammenhang seiner Lehre schliessen, dass sie mit dem System des Joh. Scotus Erigena in Verbindung gebracht wird und auch ihm die demselben eigenthümlichen Ideen von der Identität des Schöpfers und der Schöpfung, des Schaffens und Geschaffenwerdens, der Alleinheit Gottes als des allgemeinen

Seins aller Creaturen, von der Spaltung der Einheit in die Unterschiede und Gegensätze als der Folge des Sündenfalls und der einstigen Rückkehr aller Dinge in die untheilbare und unwandelbare Einheit des göttlichen Seins und Wesens zugeschrieben werden. Hatte demnach seine Lehre im Allgemeinen eine pantheistische Tendenz, so kann wohl auch jener Satz vom Leibe Christi nur so verstanden werden, dass er behauptete, derselbe Process, dessen Verlauf der Leib Christi als die Einheit aller zu ihm gehörenden Glieder von der Geburt an besonders in seinem Leiden und Tode in sich darstelle, müsse auch in jedem Einzelnen, als einem Gliede dieses Leibs, vor sich gehen, weil ja jeder als Glied des Leibes Christi wesentlich nichts anders sei als Christus, somit nur dessen sich bewusst werden dürfe, was er an sich sei. Was bei Amalrich, wenigstens soweit wir seine Lehre kennen, noch innerhalb der allgemeinen Begriffe von Gott und Christus stehen bleibt, ist bei seinen Anhängern, den Amalricianern, zu einer Trinitätslehre fortgebildet, deren drei Momente auf der Anschauung eines von Periode zu Periode fortschreitenden Weltentwicklungsprocesses beruhen. Der Vater, lehrten sie, hat von Anfang an gewirkt ohne den Sohn und den heil. Geist bis zur Fleischwerdung des Sohnes, der Sohn hat bis jetzt gewirkt, aber der hl. Geist fängt jetzt an bis zum Ende der Welt zu wirken. Der Vater ist in Abraham Fleisch geworden, der Sohn in der Maria, der heil. Geist wird täglich in uns Fleisch. Des Vaters Gewalt habe solange gedauert, als das mosaische Gesetz seine Gültigkeit hatte, und weil es in der Schrift heisse, wenn das Neue komme, werde das Alte abgethan sein, so seien, nachdem Christus gekommen, alle Sacramente des Alten Testaments erloschen und das neue Gesetz bis auf diese Zeit in Kraft gewesen; jetzt aber haben die Sacramente des Neuen Testaments ein Ende und die Zeit des heil. Geistes habe angefangen, in welcher Beichte, Taufe, Eucharistie und was sonst zum Heil nöthig sei, nicht mehr an ihrer Stelle seien, sondern jeder nur durch die innerlich ohne einen äussern Akt inspirirte Gnade des Geistes selig werden könne. Da sie sich selbst als die Incarnation des hl. Geistes betrachteten, so sagten sie, dass der Geist ihnen alles offenbare, und diese Offenbarung nichts anders sei als die Auferweckung der Todten, und sie selbst daher schon auferweckt seien. Ihre pantheistische Anschauung spricht sich in den Sätzen aus: an sich sei

alles, was ist, Gott; was Offenbarung und Fleischwerdung Gottes genannt werde, sei nur die sichtbare Erscheinung dessen, was an sich schon da sei; der Sohn werde Fleisch, wenn er einer sichtbaren Form sich unterziehe, d. h. in einem bestimmten Individuum als Gott oder Gottmensch erscheine, als solcher sei er nicht anders Gott, als es auch Einer von ihnen sei. In diesem Sinne sagten sie vom Sacrament, dass es nicht, wie die Kirche lehre, durch das Hinzukommen des Worts zum Element entstehe, sondern vor dem Aussprechen der Worte sei der Leib Christi in den sichtbaren Accidenzien des Brods, durch das Aussprechen der Worte werde nur gezeigt, dass das, was zuvor schon da war, unter den sichtbaren Formen da sei. Der Leib Christi sei auf dem Altar nicht anders als in anderem Brod und in jeglichem Ding. Alles ist also an sich göttlich, so verschieden es auch seiner äussern Erscheinung nach sein mag, in welchem Sinne sie auch sagten, Gott habe in einem Ovid so gut gesprochen wie in einem Augustin. Wenn alles an sich Eins ist, so gibt es auch kein eigentliches Werden, sondern alles Werden ist nur ein Bewusstwerden dessen, was an sich schon ist. Wie sie die Auferstehung nicht erst geschehen liessen, sondern als schon geschehen betrachteten, so sagten sie auch, es gebe keine Hölle und kein Paradies, sondern wer die Erkenntniss Gottes habe, der habe das Paradies in sich, und wer eine Todsünde habe, habe die Hölle in sich, wie einen faulen Zahn im Munde [1]. Dass eine Lehre, nach welcher alles an sich Eins ist, und alle Unterschiede nur äusserlich sind und das an sich seiende Wesen so wenig berühren, dass sie in keiner innern Beziehung zu demselben stehen, sehr leicht in sittlichen Indifferentismus übergeht, liegt an sich in der Natur der Sache. Es wurden daher den im Jahr 1210 zu Paris zum Feuertode verurtheilten Mitgliedern der Secte nicht blos die wegen ihres pantheistischen Inhalts verwerflichen Lehren, sondern auch unsittliche Grundsätze und Handlungen schuldgegeben, und Amalrich selbst erschien als Urheber der Secte so verdammungswürdig, dass seine Gebeine ausgegraben und aus der geweihten Erde entfernt wurden. Die Lehren der Secte dürfen

1) Vgl. den Bericht über die Häresen der zu Paris im Jahr 1210 Verurtheilten in Martene Thes. anecd. T. IV. S. 163. Rigordus de gestis Phil. Aug. bei Engelh. a. a. O. Cäsar's von Heisterbach Hist. bei Mart. V, 22.

zwar nicht geradezu dem Stifter selbst zugeschrieben werden, doch lässt sich kaum annehmen, dass die Lehre Amalrichs in der so kurzen Zeit zwischen seinem Tode und der Verurtheilung seiner Secte eine sehr wesentliche Veränderung erlitten habe; was nun aber hier hauptsächlich in Betracht kommt, ist das bemerkenswerthe Zusammentreffen der Lehren der Secte mit den gleichzeitigen Ideen des Abts Joachim. Beide betrachten ihre Zeit als die Epoche, in welcher nach der Herrschaft des Sohns schon die des heil. Geistes angefangen hatte, als des Princips, durch welches die letzte Weltperiode ihrer geistigen Vollendung entgegengeführt werden sollte. Diese Idee ist es nun auch, die den Zusammenhang der Anhänger Amalrichs mit den Brüdern und Schwestern des freien Geistes vermittelt. Der Geist, von welchem jetzt die Secte selbst ihren Namen hat, ist der nach der Periode des Sohns die Herrschaft der Welt führende trinitarische Geist. Was über die Verbreitung dieser Secten bekannt ist, bestätigt einen solchen Zusammenhang. Als man im Jahr 1210 der Secte Amalrichs nachforschte, zeigte sich in den Diöcesen von Paris, Langres, Troyes, Sens, eine grosse Zahl von Anhängern. Die Verurtheilung bewirkte, dass sie sich weiter verbreiteten und an verwandte Secten anschlossen. Seit dem Jahr 1212 erscheinen im Elsass, im Thurgau, in Schwaben, in Cöln Secten, die theils mit den Anhängern Amalrichs, theils mit den Brüdern des freien Geistes so verwandt sind, dass sie nur für dieselbe Secte gehalten werden können. Auch bei den Waldensern fanden sie Anknüpfungspunkte, die eine Vermischung der beiden Secten leicht möglich machten. Wie die Waldenser in der Idee ihres *bonus homo* das äusserliche kirchliche Christenthum verinnerlichten, so konnte nach derselben Anschauungsweise der *bonus homo* als ein *filius Dei* aufgefasst werden, in welchem der *bonus homo* durch denselben Process der Entwicklung und Vollendung hindurchgehen muss, welchen die evangelische Geschichte in Christus darstellt, es ist somit das erst die wahre Empfängniss, Geburt, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, wenn das eigentliche Subject dieses nicht sowohl geschichtlichen als sittlichen Processes der gute Mensch ist [1].

---

1) Stephanus de Borbone schreibt den Waldensern Sätze zu, wie folgende: *Quod quilibet bonus homo sit Dei filius, sicut Christus eodem modo, — dicunt, quod illam credunt veram conceptionem Christi, nativitatem, passionem et re-*

Während das Volk sie in ihrer weitern Verbreitung unter dem allgemeinen Namen der Begharden begriff, nannten sie sich selbst die Secte des freien Geistes. Es werden ihnen die crassesten pantheistischen Lehren schuldgegeben, sie haben sich schlechthin mit Gott identificirt, von Christus gesagt, dass jeder vollkommene Mensch von Natur Christus sei, den Leib Christi blasphemisch verhöhnt und behauptet, dass jeder guter Laie den Leib Christi so gut consecriren könne, wie ein sündhafter Priester, die priesterliche Beichte für unnöthig erklärt, den Glauben an Gericht, Hölle und Fegfeuer verworfen, weil im Tode des Leibs der Geist zu dem zurückkehre, von welchem er ausgegangen sei. Aus der Reihe solcher und ähnlicher Sätze tritt als das eigentliche Princip der Secte die Behauptung hervor, dass der Mensch mehr dem innern Trieb des Geistes zu folgen habe, als der Wahrheit des Evangeliums [1]. Mit diesem Grundsatz setzten sie sich in die radicalste Opposition zur katholischen Kirche, die sie auch ausdrücklich für eine Thorheit erklärten. Der in ihrem Sinn vollkommene, gegen Tugend und Laster sich gleich frei verhaltende Mensch ist frei von jeder Verbindlichkeit des Gehorsams gegen die der Kirche von Gott gegebene Gebote und ebendarum auch an die Beobachtung der Gebote der Prälaten und die Satzungen der Kirche nicht gebunden. Ist in solchen Grundsätzen das Princip des Geistes schon auf dem Wege, in den entschiedensten Libertinismus überzugehen, so hatte die Kirche alles Recht, mit dem ganzen Gewicht ihrer Auctorität gegen sie einzuschreiten [2].

surrectionem et ascensionem, cum bonus homo concipitur, nascitur, resurgit per poenitentiam, vel ascendit in coelum, cum martyrium patitur, illa est vera passio Christi. Es sind diess, worauf Gieseler 2, 2. S. 643 aufmerksam macht, offenbar Sätze, die erst aus der Lehre der Amalricianer in die der Waldenser gekommen sind. Ja, man versteht eigentlich erst mit diesem Commentar, wie Amalrich so emphatisch behaupten konnte, jeder Christ müsse sich für ein Glied Christi halten, das mit Christus gelitten habe.

1) Vgl. den von dem Erzbischof Johannes von Strassburg im Jahr 1317 gegen die Begharden erlassenen Hirtenbrief, bei Mosheim de Beghardis et Beguinis S. 255 f.

2) Wie diess auch von dem Erzbischof Heinrich von Cöln in dem Statut vom Jahr 1306 contra Becgardos et Becgardas und von Papst Clemens V. im Jahr 1311 durch die Bulle gegen die Begharden und Beguinen in Schwaben geschah. Vgl. Mosheim a. a. O. S. 210 f. 618 f. Auch in diesen Urkunden wird als Wahlspruch der Secte hervorgehoben: *quae spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege; ubi spiritus Domini, ibi libertas.*

Bei den **Apostelbrüdern** ist es wieder das Princip der Armuth und der apostolischen Lebensweise, das in ihnen der Kirche entgegentritt. Wie der Stifter, **Gerhard Segarelli** aus Parma, anfangs nur in den Franciscanerorden treten wollte, so konnte er auch, als ihm dieser Wunsch nicht gelang und er dem Drange seines Herzens nur durch die Stiftung einer eigenen Gesellschaft genügen konnte, das Vorbild dazu nur von den Franciscanern entnehmen, von welchen sich seine Gesellschaft nur dadurch unterschied, dass sie ein freierer, an kein Gelübde gebundener Verein war, und auch in ihrer äussern Erscheinung und Tracht ganz die Apostel als umherwandernde Busspredigerr vor Augen stellen wollte. Wie die Kirche gegen alles argwöhnisch war, was nicht innerhalb der von ihr vorgeschriebenen und genehmigten Lebensordnungen blieb, und Vorwürfe über das in ihr herrschende Verderben nie ungeahndet lassen konnte, so ergingen auch schon gegen Segarelli von den Päpsten Gregor X. und Nicolaus IV. Verordnungen, die die Folge hatten, dass er im Jahr 1300 auf dem Scheiterhaufen endete. Die Gesellschaft erhielt nun aber erst in seinem Jünger **Dolcino** aus Novara ein bedeutenderes Haupt, durch dessen Thätigkeit und Energie sie sich sehr verstärkte, aber auch mit der Kirche so verfeindete, dass es zu einem offenen, von beiden Seiten mit aller Wuth eines fanatischen Hasses und allen Gräueln einer barbarischen Grausamkeit geführten Kriege kam, welcher mehrere Jahre bis zum Jahr 1307 dauerte, bis es endlich der Kirche gelang, sich auch dieses Gegners zu bemächtigen, welcher auch noch durch seinen martervollen, ohne alle Zeichen einer Empfindung erduldeten Tod ein Zeugniss seines unversöhnlichen, tief innerlichen Widerwillens gegen Papstthum und Kirche gab [1]. Nach der grossen Erbitterung dieses Kampfes sollte man auch in Dolcino's Lehren und Grundsätzen mehr Originelles erwarten, als sich wirklich bei ihm findet [2]. Seine Eigenthümlichkeit besteht mehr nur darin, dass er

1) Die äussere Geschichte dieses Kampfes hat J. Krone in der Schrift: Frà Dolcino und die Patarener, historische Episode aus den piemontesischen Religionskriegen. Leipz. 1844 ausführlich geschildert.

2) Die Hauptquelle für die Lehre Dulcins ist das *Additamentum ad historiam Fratris Dulcini haeretici ab auctore coaevo scriptum* in Muratori's Rerum Ital. script. T. IX. S. 447 f. Der Verfasser beruft sich auf drei Briefe Dulcin's, von welchen er zwei selbst in Händen hat. Aus diesen gibt er Auszüge.

verschiedene in der Zeit liegende Elemente und Richtungen in sich aufnahm und verknüpfte, und ihnen in seiner persönlichen Auffassung eine neue Schärfe gab. Auch er stützte seine Mission vor allem auf den Grundsatz der Armuth und der apostolischen Busspredigt, durch welche die Vollkommenheit der apostolischen Lebensweise hergestellt werden sollte, jedoch nicht in der Form eines Ordens, weil ohne ein Gelübde zu leben ein vollkommeneres Leben ist, als mit einem Gelübde. Es ist charakteristisch für eine Zeit, in welcher schon die Idee des freien Geistes die Gemüther bewegt hatte, dass auch Dulcino seinen Verein als eine innerlich freie, durch keinen äussern Zwang, sondern nur durch freien Gehorsam zusammengehaltene Verbindung angesehen wissen wollte [1]. Mit der apostolischen Predigt verband er die Ankündigung einer der Kirche bevorstehenden grossen Katastrophe. Auf der Grundlage der von dem Abt Joachim ausgegangenen Ideen und apokalyptischen Anschauungen bildete er sich die Vorstellung von einem Entwicklungsgang der Kirche, welchem zufolge in seine Zeit sowohl der höchste Grad der Verschlimmerung, als auch die dadurch bedingte Epoche der geistigen Vollendung der Kirche fallen sollte. In engem Zusammenhang damit stand die Heftigkeit der Angriffe auf die römische Kirche, durch welche er sich vor andern ähnlichen Häretikern auszeichnete.

Dolcino ging in seiner Auffassung und Skizzirung der verschiedenen Perioden und Zustände der Kirche in die älteste Zeit der Menschengeschichte zurück. Gleich den Montanisten betrachtete er die Zeit der Väter des Alten Testaments, der Patriarchen und Propheten bis auf Christus, als die zur Vervielfältigung der Menschheit bestimmte Weltperiode. Da in der Folge die Spätern von dem Geistigen dieses ersten Zustandes und dem ursprünglich Guten abwichen, so kam Christus mit den Aposteln, seinen Jüngern und ihren

---

1) A. a. O. S. 450: *Ipse Dulcinus asserit illam suam congregationem spiritualem esse et propriam in proprio modo vivendi apostolico et proprio nomine cum paupertate propria, et sine vinculo obedientiae exterioris, sed cum interiori tantum.* Vgl. S. 456: *Tota illa potestas spiritualis, quam Christus dedit ecclesiae ab initio, translata est in sectam illorum, qui dicuntur Apostoli. — Ipsi soli sunt ecclesia Dei, et sunt in illa perfectione, in qua fuerunt primi Apostoli Christi. Et ideo non tenentur alicui obedire, nec summo Pontifici nec alteri, quia eorum regula, quae fuit immediate a Christo, libera est et perfectissima vita.*

Nachahmern, um jene Schwachheit zu heilen. Im zweiten Stande der Kirche war jetzt die Form des Lebens eine andere als zuvor; Jungfräulichkeit und Keuschheit war besser als Ehe, Armuth besser als Reichthum, nichts Eigenes zu haben, besser als Güter zu besitzen; so war es bis auf den Papst Silvester und den Kaiser Constantin; dann aber wichen die Spätern wieder von der Vollkommenheit der Frühern ab. Die Weltanschauung Dolcino's unterschied sich dadurch von der der Katharer und Waldenser, dass er nicht, wie diese, mit der Zeit Silvesters einen plötzlichen Abfall der Kirche eintreten liess, sondern Reichthum und Herrschaft nicht für schlechthin unvereinbar mit der christlichen Vollkommenheit hielt, der Fehler war nur, dass die Liebe mehr und mehr erkaltete. Solange in dem dritten, mit Silvester beginnenden Stande der Kirche die immer allgemeiner zum christlichen Glauben sich bekehrenden Heiden in der Liebe Gottes und des Nächsten noch nicht erkalteten, war für Silvester und die Nachfolger Güterbesitz und Reichthum besser als die apostolische Armuth. Als aber die Völker in der Liebe Gottes und des Nächsten erkalteten, und von der Lebensweise Silvesters abwichen, dann war die Lebensweise Benedicts besser als eine andere, weil sie es mit dem Irdischen strenger nahm und sich von weltlicher Herrschaft mehr lossagte. Schon jetzt verminderte sich die Zahl der guten Kleriker in demselben Verhältniss, in welchem die der Mönche zunahm, und als sodann Kleriker und Mönche mehr und mehr in der Liebe Gottes und des Nächsten erkalteten, war die Lebensweise des heil. Franciscus und des heil. Dominicus als die strengere besser als die Benedicts und der Mönche, und weil jetzt alle Prälaten und alle Kleriker und Mönche in der Liebe erkaltet sind, so ist die apostolische Lebensweise wiederherzustellen, die, von dem gottgesandten und gottgeliebten Bruder Gerhard eingeführt, als der vierte und letzte Stand der Kirche fortdauern wird bis an's Ende der Welt. Sie unterscheidet sich von der des hl. Franciscus und des hl. Dominicus dadurch, dass wir, sagt Dolcino, nicht wie jene Häuser haben und Erbetteltes mit uns nehmen. Wie er seine Behauptungen durch Schriftstellen zu belegen suchte, so gab er namentlich den sieben Engeln der sieben Gemeinden der Apokalypse eine auf seine Ansicht von der Kirche sich beziehende Deutung. Der Engel von Ephesus ist Benedict mit seinen Mönchen, der von Pergamus Papst Silvester mit den Klerikern, der von Sardes

Franciscus mit den Minoriten, der von Laodicea Dominicus mit den Predigermönchen, der von Smyrna Gerhard von Parma, der von Thyatira Dolcino selbst, und der von Philadelphia der heil. Papst, der noch kommen soll. Die Gemeinden der drei letzten Engel sind die apostolische Gemeinde der letzten Periode; sie stellen ihren Anfang, ihren Fortgang und ihre allgemeine Verbreitung durch die ganze Welt dar. Seine die ganze Kirche umfassende Geschichtsanschauung sollte ihm die geschichtliche Grundlage für die Weissagungen geben, deren Hauptgegenstand die römische Kirche war. Weil die Kirche von Periode zu Periode sich sosehr verschlimmert hat, so kann auch die Strafe nicht ausbleiben. Die ganze von Christus der römischen Kirche verliehene Auctorität hat durch die Bosheit der Prälaten aufgehört, die römische Kirche mit dem Papst und den Cardinälen, den Klerikern und Mönchen ist nicht die Kirche Gottes, sondern die verworfene, fruchtlose, die abgefallene, die Hure der Apokalypse. Von dem Verdammungsurtheil, das er über die Päpste nach Silvester aussprach, machte er nur bei Cölestin IV. eine Ausnahme; um so mehr aber traf es dessen Nachfolger Bonifacius VIII., welchem Dolcino ankündigte, dass er mit vielen Prälaten, Klerikern und Mönchen durch das Schwert getödtet und der ganzen Kirche ihr Reichthum und alle ihre zeitliche Macht genommen werde. Das von Gott dazu erwählte Werkzeug sollte der zum Kaiser erhobene König Friedrich von Sicilien, der Sohn des Königs Peter von Arragonien sein. Die Herrschaft dieses Kaisers wird bis zur Zeit des Antichrists dauern. In dieser Zeit wird der von Gott gesandte, nicht von den Cardinälen, die ja alle getödtet sind, sondern von Gott gewählte heilige Papst kommen, unter welchem die stehen, die zum apostolischen Stande gehören, und die, die sich an sie anschliessen; sie werden dann dieselbe Gnade des heil. Geistes empfangen, die die Apostel in der ursprünglichen Kirche gehabt haben. Die ganze geistliche Gewalt, welche Christus der Kirche von Anfang an und dem Apostel Petrus gegeben hat, geht in der letzten Zeit auf die von Gott gesandte und erwählte geistige Gemeinschaft über. Diess erwartete Dolcino in seinem im Jahr 1300 geschriebenen prophetischen Sendschreiben in der Zeit vom Jahr 1303—1306.

Es gibt nicht leicht eine Erscheinung, in welcher die geistigen, auf eine Reform der Kirche hinzielenden Bewegungen mit so vielen

unlautern Elementen vermischt sind, wie hier. Sieht man auch davon ab, dass hier zuletzt nur das Schwerdt den bösen Schaden der Kirche heilen und auf der entweihten Stätte für eine neue Ordnung Raum schaffen soll, so gibt es hier auch sonst noch so Manches, woran man Anstoss nehmen muss. Welche Vorstellung muss man sich von dem geistigen Charakter einer Secte machen, die sich vorzugsweise als eine geistige, durch das freie Band der Liebe verbundene Gemeinschaft betrachtet und das Princip des Geistes zu seiner vollen Herrschaft bringen will, wenn man bedenkt, welche Grundsätze die Apostelbrüder über die Geschlechtsgemeinschaft hatten, wie fremd ihnen die keusche Scheu vor Geschlechtsverunreinigungen war, durch die sich die Katharer und Waldenser auszeichneten. Die mit Gewalt unterdrückte Sinnlichkeit hat sich freilich immer wieder auf verschiedene Weise für das ihr geschehene Unrecht gerächt; wie wenig war es aber hier auch nur auf eine ernstliche Probe der Bekämpfung der Sinnlichkeit durch den Geist abgesehen? [1] Treue im Bekenntniss ihrer Lehren und Grundsätze, Heilighaltung der Wahrheit war den Katharern und Waldensern eine ernste Pflicht; bei den Apostelbrüdern begegnen wir schon dem jesuitischen Grundsatz, dass man nach Umständen auch die Wahrheit verläugnen und Lüge und Meineid für erlaubt halten dürfe [2]. Beweise von Muth, Seelenstärke, Standhaftigkeit haben

1) A. a. O. S. 457: *Quilibet homo et quaelibet mulier nudi simul possunt licite jacere in uno et eodem lecto, et licite tangere mutuo unus alterum in omni parte sui et osculari se invicem sine omni peccata et conjungere ventrem suum cum ventre mulieris ad nudum, si quis stimuletur carnaliter, ut cesset tentatio, non est peccatum. Item quod jacere cum muliere et non commisceri ex carnalitate majus est, quam resuscitare mortuum.* Dazu gehört dann aber auch, was weiter gesagt wird a. a. O. S. 459: *Dulcinus habuit et tenuit et secum ducebat amasiam nomine Margaritam, quam dicebat se tenere more sororis in Christo provide et honeste, et quia fuit deprehensa esse gravida, ipse et sui asseruerunt esse gravidam de spiritu sancto.*

2) A. a. O. S. 457: *Pro nulla causa nec in aliquo casu debet homo jurare, nisi pro articulis fidei vel praeceptis Dei. — Si tamen cogantur jurare metu mortis, in eo casu debent jurare verbo seu voce solum et in mente tenere, quod in nullo casu teneantur respondere veritatem, nisi de his, quae verbaliter continentur in articulis fidei vel praeceptis, et si de aliis requirantur, licet eis sine peccato mentiri, et veritatem suae sectae negare ore, dummodo solum teneant eam in corde, ad hoc ut evadant potestatem Inquisitorum, sed debent respondere inficiando vel negando seu palliando, quocum-*

unstreitig die Apostelbrüder in hohem Grade gegeben; wie zweideutig wird aber auch dieser Ruhm, wenn sie sich gerade für die Zeit der grössten Gefahr, unter dem Antichrist, einen Vorbehalt machten, durch welchen sie für sich gegen alle Versuchungen dieser Art vollkommen gesichert waren? [1])

Das Gemeinsame der hier geschilderten Secten ist ihr Gegensatz und Oppositionsverhältniss zur katholischen Kirche, und zwar ist es nicht blos der eine oder andere Irrthum, dessen sie bald von dieser bald von jener Seite beschuldigt wird, sondern sie sind sämmtlich in demselben principiellen und radicalen Widerspruch unter sich einverstanden, sie greifen die Kirche in dem tiefsten und innersten Grunde ihrer Existenz an, und sprechen ihr so gut wie alles ab, was sie berechtigen könnte, sich für die wahre Kirche Christi zu halten. Fragt man nun aber, auf welchem Grund ihr Widerspruch beruht, was sie Positives an die Stelle der von ihnen negirten und verworfenen Kirche setzen wollten, oder in welchem Sinn sie es nicht blos auf die Bestreitung, sondern auch die Reformation der Kirche abgesehen haben, so steht beides in einem sehr ungleichen Verhältniss zu einander, die Schärfe ihrer Opposition und das, was sie Reformatorisches an sich haben. Man denke sich, was aus der christlichen Kirche geworden wäre, wenn das, was die Katharer, die Brüder des freien Geistes und die Apostelbrüder aus ihr machen wollten, sich thatsächlich verwirklicht hätte. Wie

---

que modo possint pertransire. Si tamen non possent mortem evadere, tunc in tali casu debent aperte profiteri et defendere in omnibus et per omnia doctrinam suam et mori in ea patienter et constanter, et nullatenus aliquos de sociis suis vel credentibus revelare. Wie ächt jesuitisch! Auch jenes Erstere, dass keine Art von Geschlechtsgemeinschaft Sünde sei, wenn es nur nicht zum *commisceri ex carnalitate* komme, ist ein ächtes Stück jesuitischer Moral.

1) A. a. O. S. 436: *Item quod, postquam venisset (Antichristus), ipse Dulcinus et sui sequaces transferrentur in Paradisum, in quo sunt Enoc et Elias et conservarentur illaesi a persecutione Antichristi — eo vero Antichristo mortuo, ipse Dulcinus, qui tunc esset Papa sanctus et hujus sequaces reservati descendent in terram, et praedicabunt fidem Christi rectam omnibus.* Sie sagten auch, vgl. S. 458, anfangs haben sie noch nicht den h. Geist zur Stärkung gehabt, wenn aber Friedrich als Kaiser aufgestellt sei, werden sie den h. Geist in solcher Fülle zur Stärkung empfangen, wie die Apostel am Pfingstfest, und dann in aller Welt ohne alle Furcht predigen.

eine auf den Lehren und Grundsätzen der Katharer erbaute Kirche nur ein Rückfall in die dualistische Weltansicht gewesen wäre, so hätten die Brüder des freien Geistes und die Apostelbrüder sich nur dazu zur herrschenden Macht in der Kirche aufwerfen können, um auf den Trümmern des positiven Christenthums dem Naturalismus und Libertinismus den freiesten Spielraum zu verschaffen. Welchen trostlosen Zustand eines inhaltsleeren verödeten oder verwilderten religiösen Lebens sieht man vor sich, wenn an die Spitze eines neu sich gestaltenden kirchlichen Lebens als leitende Norm Sätze gestellt werden, wie diese: dass jeder nur dem Triebe des Geistes zu folgen habe, dass eine geweihte Kirche nicht geeigneter sei zum Gebet zu Gott, als ein Pferde- oder Schweinestall, dass Christus in den Wäldern eben so gut oder noch besser als in den Kirchen angebetet werden könne[1]. Mag man auch gern anerkennen, dass auch diese Secten manche evangelische Wahrheit treffend gegen die katholische Kirche geltend gemacht haben und dass sie in jedem Fall schon durch ihre Opposition das lebhaft gefühlte Bedürfniss einer Reformation der Kirche bezeugen, so kann doch, sobald wir sie darauf ansehen, nur bei den Waldensern von einer eigentlich reformatorischen Tendenz die Rede sein. In welcher nahen Beziehung stehen sie auf dem Boden ihres Schriftprincips, durch die Verwerfung der katholischen Traditionen und die Uebereinstimmung in so manchen Lehrsätzen zu der Reformation und dem Protestantismus![2] Und doch welcher grosse Unterschied ist auch hier wieder auf der andern Seite, wenn man bedenkt, wie äusserlich und unfrei noch ihr ganzer Standpunkt ist; wie fern stehen auch sie noch dem ächt evangelischen Christenthum, wenn sie als die geistig Armen das Wesen des Christenthums vor allem in die äussere Verzichtleistung auf den Besitz irdischer Güter, in Armuth und Weltentsagung in diesem Sinne setzen zu müssen glaubten! Wollten auch sie nur Arme derselben Art sein, wie es die Bettelmönche waren, so kann man freilich mit Recht sagen, sie hätten besser gethan, wenn sie auf dieselbe Weise, wie diese, ihr Armuthsgelübde auf sich genommen und sich nicht des häretischen Irrthums

---

1) Vgl. Muratori a. a. O. S. 457.

2) Pseudo-Rainerius sagt von ihnen: *quidquid praedicatur, quod per textum bibliae non probatur, pro fabulis habent.*

schuldig gemacht hätten, der hierarchischen Ordnung dadurch zerstörend entgegenzutreten, dass sie das von ihnen in Anspruch genommene Recht der Predigt von der Bedingung des kirchlichen Ordo und der Bewilligung der kirchlichen Obern loslösten. Ihre epochemachende Bedeutung für die Geschichte der abendländischen Christenheit im 12. und 13. Jahrhundert würde nach dieser Ansicht nur darin bestehen, dass sie sich als das bedeutungsvolle Mittelglied zwischen den antikirchlichen Bewegungen des 12. Jahrhunderts und den kirchlichen Bettelorden darstellen, die vom Anfang des 13. Jahrhunderts an die katholische Welt beherrschten, nachdem sie sich das von seinem häretischen Gegensatze gegen die Kirche gereinigte Princip jener Bewegungen angeeignet haben [1]. Gleichwohl kann diese Beurtheilung der Waldenser nur für eine sehr unberechtigte gehalten werden. Wie kann man es ihnen zum Vorwurf machen, dass sie als apostolische Prediger der katholischen Hierarchie entgegentraten? Jede Möglichkeit einer Reformation ist abgeschnitten, wenn man zur ersten Bedingung macht, dass der kirchliche Ordo, der doch selbst nur der Hauptsitz und die Hauptquelle des kirchlichen Verderbens ist, in seinem hergebrachten Ansehen respectirt werde. Es ist mit einem Worte nur der katholische Standpunkt, auf welchen man sich stellt, wenn man in dieser Beziehung von einem häretischen Irrthum der Waldenser spricht. Als Häretiker würden sie so freilich tief unter den Bettelmönchen stehen; aber welcher Widerspruch wäre auch diess, wenn doch der ganze Eindruck ihrer Erscheinung, das ächt evangelische Gepräge, das sie bei allem Einseitigen an sich tragen, klar genug davon zeugt, wie hoch sie über den mönchischen Dienern des päpstlichen Absolutismus stehen. Statt sie katholisch zu den Bettelmönchen zurückzuweisen, kann man es protestantisch nur loben, dass sie über sie hinausgegangen sind, und was an ihnen zu tadeln ist, nicht in dem was sie zuviel, sondern nur in dem, was sie zu wenig haben, sehen. Es spricht sich in ihnen das ernstere Verlangen nach einem aus der frischen Quelle der evangelischen Wahrheit sich erneuernden Christenthum aus, aber sie sind darüber noch nicht klar, worauf als sein eigentliches Objekt dieses Streben gerichtet sein muss; sie er-

1) Diess ist der Standpunkt, auf welchen Dieckhoff in seiner Auffassung der Waldenser sich stellt, man vgl. a. a. O. S. 178 f. 212.

kennen die Schrift als die alleinige Quelle der göttlichen Wahrheit, aber ihre Auffassung des Schriftinhalts ist noch zu äusserlich und einseitig, zu kleinlich und buchstäblich; statt innerlich die Welt zu überwinden, lösen sie sich äusserlich von dem Besitz weltlicher Güter ab, statt in sich selbst zurückzugehen und sich in ihr eigenes Herz zu vertiefen, treibt sie der Drang nach evangelischer Wirksamkeit nach aussen auf den Weg der apostolischen Wanderung, sie dringen auf Busse und Beichte, sind aber selbst noch nicht tief genug von dem auf der Erkenntniss des menschlichen Unvermögens gegründeten Heilsbedürfniss durchdrungen. Was sie Reformatorisches in sich haben, muss erst eine intensivere Bedeutung und eine festere Consistenz gewinnen und sich zur Einheit eines Bewusstseins zusammenschliessen, das in sich selbst kräftig genug ist, ein thatkräftiges, durch keine äussere Rücksicht gebundenes Handeln aus sich hervorgehen zu lassen und sich, woran es den Waldensern noch besonders fehlte, zu einem selbstständigen Glaubenssystem fortzubilden, endlich muss es auch erst aus dem geheimen Dunkel des Sectenwesens und seiner Conventikel[1]) an das helle Tageslicht der Oeffentlichkeit hervortreten. Diess ist der Fortschritt von einer Secte, die, schwankend zwischen dem Alten, über das sie hinaus ist, und dem Neuen, das sie nicht klar und fest zu erfassen vermag, immer noch in Gefahr ist, sich selbst wieder untreu zu werden, zu der Individualität der Männer, die das allgemeine Urtheil als die wahren und nächsten Vorläufer der Reformation über alle ihre Vorgänger stellt.

5. Die Vorläufer der Reformation.

Wicliff und Huss.

Wie unkräftig und beschränkt der zwar längst rege gewordene, aber nur in sectirerischen Kreisen sich bewegende Reformationsgeist noch war, welcher Läuterung und Fortbildung die eine innere Reform der Kirche bedingenden sittlich religiösen Begriffe bedurften und wie überhaupt der ganze Standpunkt ein freierer, allgemeinerer und das Wesen der Sache schärfer in's Auge fassender werden musste, sieht man erst, wenn man das Leben und Wirken eines

1) Bezeichnend ist in dieser Beziehung der den Waldensern in Strassburg und andern Orten gegebene Name Winkler.

Wicliff und Huss näher betrachtet. Man fühlt sich in ihnen schon durch den allgemeinen Fortschritt der Zeit auf eine höhere Stufe gehoben. Mit dem Beginn des vierzehnten Jahrhunderts hat das mittelalterliche Dunkel, das noch auf dem dreizehnten liegt, sich schon in weiterem Umfang aufgehellt, die freimüthigen Erörterungen, die über das Verhältniss der beiden höchsten Gewalten, der geistlichen und weltlichen, im Laufe des Jahrhunderts stattfanden, waren auch für die allgemeine Bildung und Aufklärung höchst förderlich, und diese selbst erhielt jetzt ihren mächtigsten Stützpunkt an den neugestifteten Universitäten.

Kann man den Maassstab der Beurtheilung für die Vorläufer der Reformation nur der Persönlichkeit des Grösseren entnehmen, der auf sie folgen sollte, so darf mit Recht eines der wichtigsten Momente, die hier in Betracht kommen, darin erkannt werden, dass W i c l i f f und H u s s, wie Luther, jeder als Lehrer an einer der schon damals bestehenden Universitäten in die reformatorische Laufbahn eintraten. Schon dadurch waren sie in einen Mittelpunkt geistiger Kräfte und Bestrebungen hineingestellt, welcher auch ihrem reformatorischen Wirken grössere Bedeutung und vielseitigere Theilnahme verlieh; das religiöse Interesse verknüpfte sich so von selbst so eng mit dem wissenschaftlichen, dass alle, die von dem freieren Geist der Zeit angeweht waren, ihre natürlichen Freunde und Verbündeten sein mussten. Als Lehrer der Theologie an der Universität Oxford seit dem Jahr 1372 machte Wicliff seine nicht blos dem hierarchischen System, sondern hauptsächlich auch dem Dogma der katholischen Kirche entgegengesetzten freieren religiösen Ueberzeugungen mit aller Energie und Freimüthigkeit geltend, bis er der Macht der Verhältnisse weichend im Jahr 1382 sich auf seine Pfarrei Lutterworth zurückzog. In diese letzte Zeit seines Lebens, kurz vor seinem Tode im Jahr 1384, fällt die Abfassung der bedeutendsten seiner Schriften, des Trialogus, in welchem er die Resultate dessen zusammenfasste, was er zum Gegenstand der ganzen Thätigkeit seines Lebens gemacht hatte.

Der Punkt, in welchem Wicliff sich am unmittelbarsten an die früheren Gegner der katholischen Kirche anschloss, waren seine Angriffe auf das Papstthum, wozu er noch eine besondere Veranlassung durch das nationale Interesse erhielt, mit welchem unter dem König Eduard III. Volk und Parlament den auf dem Lande lie-

genden Druck der Lehensabhängigkeit von Rom abzuschütteln und die päpstlichen Eingriffe in die Rechte der Krone abzuwehren suchten. Schon in den Ausdrücken, mit welchen er von den Päpsten zu reden pflegte, sprach sich seine volle sittliche Entrüstung aus. Um das Verderben der Kirche in seinem Grund und Ursprung zu erforschen, ging auch er in die ältesten Zeiten zurück, auf die Schenkung Constantin's, mit welcher das Gift der Weltlust in die heilige Kirche Gottes ausgegossen worden sei; durch die Annahme dieser Dotation habe sich Silvester schwer versündigt, im zweiten Jahrtausend sei aber sodann der Satan vollends losgelassen worden. Nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet seien die weltlichen Fürsten, um das Uebel in seiner Wurzel auszurotten, die von der Kirche gemissbrauchten weltlichen Güter ihr wieder zu entreissen; nur dadurch können sie ihre Thorheit bereuen und für die Sünde genugthun, durch die sie die Kirche befleckt haben. Dass er aber nicht blos in der Verweltlichung der Kirche, sondern hauptsächlich auch in der ganzen hierarchischen Gestaltung derselben die Ursache ihrer Entartung sah, kann nur als ein Beweis der helleren Einsicht betrachtet werden, zu welcher er in der Beurtheilung dieser Verhältnisse fortgeschritten war. Die jetzigen hierarchischen Stufenunterschiede seien der ursprünglichen Kirche fremd gewesen, sie habe sich mit den zwei *ordines* der Kleriker begnügt, den Priestern und Diaconen; Bischof und Presbyter seien zur Zeit des Apostels Paulus dasselbe gewesen. Papst und Cardinäle, Patriarchen und Erzbischöfe, Bischöfe und Archidiaconen, Officialen und Decane mit den übrigen zahllosen Officiarien und Mönchsgesellschaften habe es damals noch nicht gegeben. Nach der Schrift genüge es an Presbytern und Diaconen, in dem Stand und Beruf, welchen der Herr ihnen gegeben habe. Es sollte nur Einen geistlichen Stand geben, der Feind aber habe viele Farben daraus gemacht; *sub specie cleri* habe er zwölf gegen die Kirche Christi machinirende Procuratoren eingeführt, Papst, Cardinäle u. s. w., zuletzt auch noch falsche Brüder und Quästoren; alle diese Schüler des Antichrists seien nur dazu da, die Freiheit Christi aufzuheben, die heilige Kirche zu belästigen und zu verhindern, dass das Gesetz des Evangeliums seinen freien Lauf habe. Der vornehmste Antichrist sei der Papst, denn er selbst dichte auf falsche Weise, dass er der unmittelbarste und in dem Leben ähnlichste Stellvertreter Christi, folglich der demü-

thigste Wallfahrer, der ärmste Mensch, der der Welt und den weltlichen Geschäften am fernsten Stehende sei, da er doch gewöhnlich auf dem Gipfelpunkt der entgegengesetzten Sünde sich befinde. Man könne nicht zwei Häupter annehmen, ohne die Kirche zu einem Ungeheuer zu machen, es sei also das Haupt im Himmel das einzige des Vertrauens würdige. Im Gegensatz gegen Papstthum und Hierarchie und die Verweltlichung der Kirche wollte auch er das Christenthum auf Armuth und Weltentsagung zurückführen; so fern aber lag seinem Geiste das mönchisch-ascetische Armuthsideal, wie es doch immer auch noch bei den Waldensern hindurchblickt, dass ihm vom ersten Anfang seines Wirkens an nichts verhasster war, als das ganze Wesen der Bettelmönche, in deren Thun und Treiben er das gerade Gegentheil dessen sah, was das Evangelium von seinen Bekennern verlangt. Von ihnen hauptsächlich wünschte er die Kirche befreit zu sehen; habe man die Tempelherrn aufgehoben wegen ihrer Entartung, wie viel mehr sollten sie aufgehoben werden! Von den Waldensern dagegen nahm er die Idee der apostolischen Mission in den armen Priestern auf, welche ohne Beneficien als ächte Jünger Christi nach dem Vorgang der Apostel evangelische Reiseprediger sein sollten; aber auch dabei hatte er nicht blos die schriftgemässe Befolgung des Gebotes Christi, sondern vor allem die Bedürfnisse des vernachlässigten Volkes im Auge. Wie er überhaupt nicht von abstracten transcendenten Ideen ausging, sondern eine durchaus praktische Richtung hatte und überall das Ausführbare, Zweckmässige, das den Verhältnissen der Wirklichkeit und Gegenwart Entsprechende in Erwägung zog, so wollte er den Besitz irdischer Güter auch für die Kleriker nicht schlechthin verwerfen, sondern ihn nur auf das für ihren Beruf Nöthige und Nützliche beschränken und den Gedanken festgehalten wissen, dass sie Christus mehr gefallen, wenn sie in evangelischer Armuth ihren Beruf erfüllen.

Am unmittelbarsten sprach sich Wicliff's reformatorische Tendenz in dem von ihm zuerst mit aller Entschiedenheit und Bestimmtheit aufgestellten Grundsatz aus, dass die Schrift allein die höchste Auctorität in allen Sachen des Glaubens sei. Es gibt nichts Wahres, das nicht unmittelbar oder mittelbar in der h. Schrift enthalten ist; als die unmittelbare Quelle der von Gott geoffenbarten Glaubenswahrheiten ist sie authentisch, während die Schriften an-

derer grosser Lehrer, so wahr sie auch sein mögen, nur für apokryphisch gelten, und nur soweit Glauben verdienen, als sie auf der Schrift des Herrn beruhen. Selbst alle Päpste und Cardinäle können nichts behaupten, was Glauben verdient, wenn es nicht seinen Grund in der Schrift hat. Wenn ihm das Fundament dieser Materie der Glaube der Kirche war, dass Christus der menschgewordene Gott sei und so, wie es das Evangelium berichte, unter den Menschen gelebt und seine Schreiber, die Evangelisten dazu bestellt habe, das Gesetz Christi und den katholischen Glauben zu verfassen, so war diess zwar kein sehr logisches Argument, aber auch so ein Ausdruck der Ueberzeugung, dass die Schrift in allen ihren Theilen der schlechthinige Inbegriff der Wahrheit ist und die heilige Schrift nicht wäre, was sie als solche sein soll, wenn sie nicht den Sinn Christi enthielte. Würde man daher den wahren Werth der Schrift darin erkennen, dass jede Wahrheit, die der Mensch als Wanderer nicht durch die Sinne erhält, nur dann von den Glaubigen geglaubt werden kann, wenn sie aus dem Glauben an die Schrift abgeleitet wird, so würden die päpstlichen Bullen der Schrift nachstehen und sowohl die päpstlichen Gesetze als die Lehrmeinungen der neuen Lehrer, die erst nach der Loslassung des Satans promulgirt worden sind, auf ihr gebührendes Maass herabgesetzt sein[1]. Ist die Schrift als die schlechthinige Quelle der geoffenbarten Wahrheit anerkannt, so kommt es zwar zunächst darauf an, sie richtig zu verstehen und auszulegen; wäre aber die Auslegung der Schrift nur dem Clerus vorbehalten, so wäre auch nur der Clerus im Besitz derselben und man hätte keine Bürgschaft dafür, ob der Gebrauch, welchen er von ihr macht, nicht einzig nur durch das hierarchische Interesse bedingt wäre. Daher hängt es mit dem Werth, welchen Wicliff auf die heilige Schrift legte, auf's engste zusammen, dass er mit demselben Interesse, mit welchem er überhaupt die hierarchische Gewalt, die die Cleriker über die Laien ausübten, zu brechen und den Letztern eine freiere und selbstständigere Stellung jenen gegenüber zu geben suchte, insbesondere auch darauf bedacht war, die heilige Schrift zu einem Gemeingut für alle zu machen. Da diess nur dadurch geschehen konnte, dass jeder von dem Recht, das er schon als Laie hatte, die heilige Schrift selbst zu lesen und für sich

1) Trial. 3. c. 31.

zu benützen, auch wirklich Gebrauch machen konnte, so nimmt unter den Verdiensten, die sich Wicliff durch seine reformatorische Wirksamkeit erwarb, seine im Jahr 1380 begonnene Uebersetzung der Bibel in's Englische eine besonders wichtige Stelle ein. Auch diess wurde als etwas häretisches betrachtet und er musste gegen solche, die in seiner Uebersetzung sowohl einen Eingriff in die Vorrechte der Hierarchie, als auch eine Profanirung des Heiligen durch eine Vulgärsprache sahen, das Recht des Volks auf die heiligen Schriften vertheidigen.

Erscheint Wicliff schon hierin als ein würdiger Vorgänger des deutschen Reformators, so sehen wir ihn auch sonst in sehr wichtigen Punkten einen ihm ähnlichen Gang nehmen. Wie Luther machte auch Wicliff die Lehre von den Sacramenten zu einem Hauptausgangspunkt seiner Polemik gegen das katholische Lehrsystem. Das vierte Buch seines Trialogus ist in dieser Hinsicht ganz parallel mit Luthers Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche, und hier wie dort ist es vorzugsweise die Lehre vom Abendmahl, auf welche die stärksten Angriffe gerichtet werden. Wie überhaupt bei Wicliff das Verstandes-Interesse sein Recht mehr geltend macht als bei Luther, so nahm Wicliff noch grösseren Anstoss an dem katholischen Transsubstantiationsdogma als jener. Unter allen Ketzereien, welche jemals in der Kirche hervorgesprosst, gebe es keine, welche schlauer durch Heuchler eingeführt worden sei und das Volk mehr betrogen habe als diese; sie beraube das Volk, verleite es zur Abgötterei, verläugne den Glauben an die Schrift und fordere daher durch Unglauben die Wahrheit (Christus) vielfach zum Zorn heraus. Was aber noch am meisten seine Entrüstung gegen diese Lehre hervorrief, war, dass sie das Sacrament zu einem Accidens ohne Subjekt mache, und so zu etwas, was allem vernünftigen Denken widerstreite. In den Einsetzungsworten, sagte er zur Begründung seiner Ansicht, lasse sich das Demonstrativpronomen nicht anders als vom Brode verstehen, auch der Apostel Paulus würde, wenn das Sacrament etwas Anderes wäre, als Brod, nicht unterlassen haben, es irgendwo mit seinem wahren Namen zu benennen, als Prophet habe er ja vorausgewusst, dass so viele Häresen hierüber entstehen werden. Man habe nur die Wahl, entweder die übereinstimmenden Zeugnisse der Schrift nichts gelten zu lassen, oder den Sinnen und dem gesunden Menschenverstand

darin recht zu geben, dass es Brod sei. Gegen die Transcendenz des Dogma machte er die Thatsache der sinnlichen Erfahrung geltend, dass, wenn eine solche Veränderung mit dem Subjekt der physischen Eigenschaften der geweihten Elemente vor sich gehen würde, sie auch sinnlich wahrgenommen werden müsste; wollte man aber annehmen, dass die äussere Sinneswahrnehmung trüge, so würde auch der innere Sinn nur Illusionen erzeugen können, und wir würden somit mit gewissen aberwitzigen Philosophen gestehen müssen, gar keine Erkenntniss von den Aussendingen zu haben. Mit Einem Worte, der Antichrist zerstört in dieser Ketzerei die Grammatik, Logik und Naturwissenschaft, ja was noch mehr zu beklagen ist, er hebt den Verstand des Evangeliums auf. Aber Gott erhält jeder Zeit wie bei den Laien die natürliche Erkenntniss, so den katholischen Sinn bei einigen Klerikern, wie in Griechenland, oder wo sonst es ihm gefällt. Steht somit fest, dass das Brod nicht aufhört zu sein, sondern bleibt, so soll dagegen durch das Dasein des Brods die Realität des Leibes Christi nicht ausgeschlossen werden; es ist beides zugleich, Brod und der Leib, indem seine Natur statt zerstört zu werden, vielmehr zu einer würdevolleren Substanz erhöht wird[1]. Derselben Kritik unterwarf Wicliff auch die Lehre von den übrigen Sacramenten, bei welchen es ihm gleichfalls vorzugsweise darum zu thun war, dem blossen Zeichen das Wesen der Sache, dem erst nachher Eingeführten das in der Schrift Begründete, dem Aeussern das Innere gegenüberzustellen. In diesem Sinne legte er insbesondere bei dem Sacrament der Busse alles Gewicht auf die innere Busse, bei welcher man in der Stille des Gemüths dem Herrn seine Sünden bekenne, und es schien ihm hinreichend zur Tilgung der Schuld, wenn man mit der Reue über das frühere Leben den festen Vorsatz der Besserung verbinde. Welches Recht der falsche Bischof habe, den Ausspruch Matth. 16, 19 für sich anzuführen? Da der Papst und die Beichtväter den Prädestinirten vom Präscitus nicht unterscheiden können, so sei es eine luciferianische Anmassung, durch Auflegung der Hände schlechthin von der Sünde loszusprechen. Was denn dieses sinnliche Zeichen, was die Bulle und ihr bleiernes Sigill oder die Geldgabe mit dem Reuegefühl des Sünders zu schaffen habe? Solche Beichtväter be-

1) Trial. 4, 2 f.

lügen sich selbst und die Beichtenden. An sich selbst könne der Mensch abnehmen, dass seine Sünde getilgt werde, oder dass seine Reue innig und aufrichtig sei [1]). Mit der Lehre von der Busse, sofern sie wesentlich in dem Satze besteht, dass Gott die Schuld des Sünders nicht erlassen kann, wenn er sie nicht wahrhaft bereut, hängt die Bestreitung des Ablasswesens zusammen, nur knüpft sie Wicliff zunächst an seine Polemik gegen die Bettelmönche an. Die Päpste verleihen die Indulgenzen nur unter der ausdrücklichen Bedingung der Reue und Busse, die Bettelmönche aber nehmen darauf keine Rücksicht; wenn es sich nun so mit den Indulgenzen verhalte, so schmecken sie nach offenbarer Blasphemie. Der Papst soll sich die Macht anmassen, jeden noch auf der Wanderschaft begriffenen, wie auch sein Wandel beschaffen sein möge, selig zu machen, und zwar nicht nur die Strafen der Sünder zu mildern, sondern auch mit Absolutionen und Indulgenzen dazu behülflich zu sein, dass man niemals in's Fegfeuer komme, und den heiligen Engeln zu gebieten, dass sie die vom Körper getrennte Seele unverzüglich zur ewigen Ruhe hintragen! Diese Blasphemie beschönigen die Bettelmönche durch die Behauptung, dass Christus allmächtig sei und der Papst als sein voller Stellvertreter auf Erden dasselbe vermöge, wie Christus nach seiner Menschheit. Dabei setzen sie voraus, dass es im Himmel einen unendlichen Ueberschuss an Verdiensten gebe, und speciell an dem Verdienst Christi, und dass Christus den Papst über diesen ganzen Schatz gesetzt habe, über welchen er unbeschränkt verfügen könne, da er immer gleich unendlich bleibe. Die höchste Instanz, die Wicliff dagegen erhebt, ist, dass weder der Papst noch Christus zu jemandes Gunsten dispensiren oder Ablass ertheilen kann, anders, als so wie die Gottheit auf ewige Weise durch ihren gerechten Rathschluss bestimmt hat [2]). Damit verbindet er aber noch folgende seinen Widerspruch näher motivirende Gründe. Er frage, sagt er, wie es sich mit dem stets fortdauernden Ueberschuss von Verdiensten verhalte, in welchem Gliede der Kirche sie ihr Subjekt haben. Wenn in Christus und seinen Gliedern, so habe man alle Ursache, sich darüber zu wundern, dass der Papst jene Verdienste von ihren eigentlichen Subjekten hinweg-

1) A. a. O. c. 23 f.
2) A. a. O. c. 32 f.

nehmen könne. Einmal könne ein Accidens nicht ohne ein Subjekt sein, sodann habe keines jener Subjekte ein solches Verlangen, denn die *hora merendi* sei für sie vorüber, und endlich werde ja jedes Verdienst an seinem eigentlichen Subjekt in seinem vollen Maasse belohnt [1]. Dasselbe Argument also, das Wicliff nach seiner logischen oder metaphysischen Seite dem Transsubstantiationsdogma entgegenhält, dass es kein Accidens ohne ein Subjekt geben kann, macht er auch vom sittlichen Standpunkt aus geltend. Auch auf dem sittlichen Gebiet gilt als unbestreitbarer Grundsatz, dass Subjekt und Accidens nicht von einander getrennt werden können. Bei allem also, was eine so wesentlich innere Beziehung auf das Selbst des Menschen hat, wie alles, was das Heil seiner Seele betrifft, kann sich der Mensch nicht blos leidend und empfangend verhalten, er muss selbst dabei sein, als das dabei thätige Subjekt; alles, was er somit in Sachen des Heils thut und sich aneignet, dient nur insofern zu seinem Heil, sofern sein sittlicher Werth darin besteht, dass es in irgend einem Sinne seine eigene freie, ihm allein als dem selbstthätigen Subjekt zuzuschreibende That ist. In diesem Sinne gehören auch auf dem sittlichen Gebiet Subjekt und Accidens, oder Thätigkeit und Verdienst, ebenso unzertrennlich zusammen, wie auf dem der Metaphysik Substanz und Accidens. Diesen auf dem Standpunkt des sittlichen Bewusstseins auch für die christliche Heilslehre geltenden höchsten Grundsatz, durch welchen sogleich alles hinwegfällt, was das katholische Dogma in seiner Lehre von den Heiligen, vom Ablass, vom Schatz der Kirche u. s. w. in eine rein äusserliche Beziehung zum Menschen setzt, hat Wicliff in unmittelbar ethischer Beziehung sogar noch bestimmter ausgesprochen als die spätern Reformatoren. Am meisten stimmt Wicliff mit ihnen in der Lehre von den Sacramenten und den mit diesem Gebiet zunächst zusammenhängenden Lehrsätzen des katholischen Systems überein. Geht man aber von ihnen auf den innern Mittelpunkt des Systems zurück, in welchem sie begründet sind, so tritt der Wicliff von Luther trennende Unterschied um so stärker hervor, je tiefer man

1) *Quaero de illis supererogatis meritis sempiternis, in quo membro ecclesiae subjectantur. Si in Christo et membris suis, mirabile videtur, quod Papa potest a subjectis propriis illa subtrahere, propter multa. Primo, quia accidens non potest esse sine subjecto etc.*

das reformatorische Grundbewusstsein Luthers in seiner Einheit auffasst. Zwar hat auch Wicliff in seinem Trialogus ein System aufgestellt, in welchem er in die principielle Bedeutung der christlichen Glaubenswahrheiten tiefer einzudringen sucht und manche treffende, zur Läuterung der dogmatischen Begriffe dienende Gedanken darlegt, aber theils hat seine Darstellung im Ganzen noch ein zu scholastisches Gepräge, theils lässt er da, wo er wiederholt, wie im Widerwillen gegen die scholastischen Subtilitäten, seine Erörterungen plötzlich abbricht, nur eine Lücke zurück, die er noch nicht auszufüllen vermag. Die tiefere Einheit des theoretischen und praktischen, des objektiv theologischen und des subjektiv religiösen Interesses, wie sie in Luthers Lehre von der Sünde und Gnade und von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist, hat sich dem Bewusstsein Wicliff's noch nicht aufgeschlossen. Im Allgemeinen aber hat seine dogmatische Grundanschauung, wenn wir sie mit der der Reformatoren vergleichen, eine weit grössere Verwandtschaft mit dem reformirten als dem lutherischen Lehrtypus.

Lehren und Grundsätze, welche so tief in das katholische Lehrsystem eingriffen und so offen und freimüthig vorgetragen wurden, wie von Wicliff geschah, konnten nicht unangefochten bleiben. Schon im Jahr 1377 schickte Papst Gregor XI. ein Verzeichniss von 19 Irrlehren, deren sich Wicliff schuldig gemacht habe. Als Wicliff im Jahr 1381 die Transsubstantiationslehre angriff, gegen welche er zwölf *conclusiones* aufstellte und öffentlich vertheidigen wollte, und um dieselbe Zeit unter dem englischen Landvolk ähnliche Bewegungen entstanden, wie später in Deutschland im Bauernkrieg, hielt der Erzbischof von Canterbury ein Concil in London im Jahr 1382, auf welchem mehrere wiclefitische Sätze als ketzerisch verdammt wurden. Auch eine Citation nach Rom erliess noch Papst Urban VI. kurz vor Wicliff's Tod im Jahr 1384. Da er jedoch immer auch wieder Beschützer und Gönner hatte und zu rechter Zeit sich zurückzog, so starb er im Frieden mit der Kirche und erst das Constanzer Concil befahl, dass seine Gebeine ausgegraben und aus der geweihten Erde entfernt werden. So bedeutend wirkte die von ihm gegebene Anregung auch nach seinem Tode fort und so verhasst war die Partei seiner Anhänger, die unter dem Namen Lollharden eine wichtige Stelle in der Geschichte der englischen Kirche jener Zeit einnehmen! Die Ausrottung der um sich greifenden

Ketzerei machte sich besonders der Erzbischof Thomas Arundel als Primas der englischen Kirche seit dem Jahr 1396 zu seiner wichtigsten Aufgabe; doch war für die blutigen Verfolgungen, die die folgende Zeit bezeichnen, die Bahn erst gebrochen, als der nach Richard's II. Sturz auf den Thron erhobene Heinrich IV. es seinem Interesse gemäss fand, das weltliche Schwert zur Verfügung der Geistlichkeit zu stellen. Seitdem durch die Parlamentsacte *de comburendo haeretico* vom Jahr 1400 die Todesstrafe gegen die Häretiker zum förmlichen Gesetz gemacht war, verdoppelte die Inquisition ihre Wachsamkeit zur Aufspürung aller, die in der Stille durch Verbreitung wiclefitischer Lehren und Schriften sich des Lollhardismus verdächtig machten. Aber trotz aller Ketzergerichte und Ketzerverbrennungen pflanzten sich die wiclefitischen Grundsätze und Ueberzeugungen, wenn auch aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt, nur um so mehr in der Stille fort und legten so nur um so tiefer den Grund zu der künftigen Reformation der englischen Kirche.

Ausserhalb Englands gab es kein Land, in welchem die wiclefitischen Lehren und Grundsätze eine so günstige Aufnahme fanden wie in Böhmen, das überhaupt damals, nachdem es in Karl IV. dem deutschen Reich einen Kaiser gegeben und durch diesen für jene Zeit sehr gebildeten Fürsten eine Universität, die erste der deutschen Universitäten erhalten hatte, ein in geistiger Beziehung sehr hervorragendes Land war. Wie Huss selbst in einer seiner Schriften vom Jahr 1411 sagt, waren schon seit dem Jahr 1381 Schriften Wicliff's in Prag gelesen worden, er selbst hatte solche seit mehr als zwanzig Jahren gelesen. Der Einfluss, welchen solche Schriften auf Huss hatten, kann nicht unbedeutend gewesen sein, obgleich er in Böhmen selbst mehrere geistesverwandte Vorgänger hatte, unter welchen namentlich Matthias von Janow als ein auf ein innerlicheres, freieres, von Menschensatzungen und hierarchischen Ansprüchen gereinigtes Christenthum dringender Prediger in Prag sich auszeichnete. Aufsehen erregte Huss zuerst als Prediger an der Bethlehemscapelle in Prag, die mit der besondern Bestimmung gestiftet war, das Wort Gottes in der böhmischen Sprache zu verkündigen, durch den Ernst, mit welchem er insbesondere auch gegen die schlechten Sitten des Klerus predigte. Wiclefitische Ketzereien wurden ihm zunächst nicht schuldgegeben; als aber Papst Alex-

ander V. durch die Bulle vom Jahr 1409 nicht nur das strengste Verfahren gegen die Schriften Wicliff's einschärfte, sondern auch das Predigen in Privatcapellen verbot, weil diese hauptsächlich zur Verbreitung der Irrlehren unter das Volk dienen, hatte die Appellation Hussens an Papst Johann den XXIII. gegen dieses Verbot seine Citation nach Rom und nach dieser seine Excommunication zur Folge. Es war diess nur das Vorspiel zu der neuen Reihe von Ereignissen, die mit der im Jahr 1412 in Prag bekannt gemachten Kreuzzugs- und Ablassbulle begann. Als Huss gegen die Bulle auftrat und den päpstlichen Ablass für eine Anmaassung erklärte, entstanden so tumultuarische Auftritte, dass Huss, auf's neue mit Bann und Interdict belegt, sich entschloss, Prag zu verlassen und vom Schauplatz abzutreten, bis das Constanzer Concil auch ihn wieder auf denselben rief und den dritten wichtigsten Act seines reformatorischen Wirkens herbeiführte, die bekannte Scene seines Märtyrertodes, als die unmittelbare Folge seiner Weigerung, Sätze zu widerrufen, die er theils nicht behauptet hatte, theils nicht als Irrlehren verdammen konnte. Diese tragische Katastrophe, die ihm in dem geschichtlichen Zusammenhang der reformatorischen Bestrebungen seine eigenthümliche Stellung zwischen Wicliff und Luther gibt, stellt ihn auf dem Standpunkt der welthistorischen Betrachtung weit höher, als alles, was er durch Wort und Schrift Reformatorisches gewirkt hat. Er bewährte sich nicht nur durch das grosse Märtyrerthum seines Todes als den treuesten und standhaftesten Zeugen der evangelischen Wahrheit, sondern setzte sich auch dadurch zu seinen Feinden und Richtern in einen Contrast, der nicht schlagender sein könnte. Ein Concil, das zur Reformation der Kirche berufen war, verurtheilte den, der auch nichts Anderes wollte, als die Reform der Kirche, nur mit dem Unterschied, dass er die Kirche nicht im hierarchischen Interesse, sondern nach den ächt sittlichen Grundsätzen des evangelischen Christenthums reformiren wollte. Welcher schreiende Widerspruch lag darin, Huss aus dem Grunde zum Tode zu verurtheilen, weil er, was im Grunde allein seine grosse Ketzerei war, als Nichtanerkennung der unbedingten Auctorität der Kirche, vom Papst an Christus appellirt hatte, und als Haupt der Kirche einen Papst zu haben, welchen das Concil selbst als notorischen Sünder und Verbrecher in demselben Schlosse gefangen hielt, in welchem Huss zuvor gewesen war.

Welches Denkmal der traurigsten Art setzte sich dadurch selbst das Concil, das ein solches Urtheil fällte, durch das es nur um so mehr gegen sich selbst zeugt, je mehr es recht absichtlich alles gethan hat, den Spruch seines Ketzergerichts mit allem Apparat seiner Ceremonien an Huss zu vollziehen und die Flamme seines Scheiterhaufens in die weiteste Ferne leuchten zu lassen. Und doch konnte, trotz dieser fleischlichen Selbstverblendung, das Concil sich den Widerspruch nicht verbergen, in welchen es mit sich selbst kam. Man sieht ja so deutlich, wie gern es den letzten Act seines Ketzergerichts vermieden hätte, wenn es nur mit dem Schein der äussern Würde hätte geschehen können. Welche Mühe gab man sich immer wieder, unter irgend einer annehmbaren Form einen Widerruf von Huss zu erlangen! Mehr als einmal kamen in dieser Absicht officielle Deputationen des Concils und Kaisers zu Huss, und nur aus diesem Grunde verzögerte sich die endliche Entscheidung seines Schicksals nach dem dritten Verhör so lange, weil man immer noch glaubte, ihn durch eine mildere Formel zur Abschwörung seiner Ketzereien zu bewegen. Zwar hätte Huss, auch wenn er sich dazu verstanden hätte, nur den Kerker mit dem Scheiterhaufen vertauscht, das Concil aber hätte den grossen Vortheil gehabt, eines Blutgerichts enthoben zu sein, das, wie es selbst fühlte und sich unwillkürlich gestehen musste, einen düstern Schatten auf eine Kirche warf, die nur durch solche Mittel die Anerkennung ihrer Auctorität behaupten konnte. Da Huss bei der einmal gegebenen Erklärung standhaft beharrte, gaben sich die Vertreter des Concils eine noch grössere Blösse durch die schlechten Gründe, mit welchen sie ihre Aufforderung zum Widerruf motivirten, indem sie nicht begreifen konnten, warum Huss sich so hartnäckig weigere, wenn es auch gegen seine bessere Ueberzeugung sei, sich der Entscheidung des Concils zu unterwerfen; es sei diess ja nur die Pflicht des schuldigen Gehorsams gegen eine Auctorität, die man höher achten müsse als sich selbst; wenn ihm auch so Vieles aufgebürdet sei, woran er nie gedacht habe, so habe es nichts auf sich, wofern er nur in Demuth unter das Concil sich stelle. So leicht nahm man es mit allen Gewissensfragen, um nur dem unbedingten Recht der Auctorität der Kirche nichts zu vergeben! Wie wenn das Concil noch einmal auf dieselbe Probe gestellt werden sollte, wiederholte sich dieselbe Scene bei Hieronymus von Prag. Schon glaubte es bei

ihm mit dem verlangten Widerruf weit glücklicher zu sein, als bei Huss; aber nur um so nachdrücklicher nahm Hieronymus mit rascher Fassung alles zurück, was er über Wicliff und Huss ausgesprochen hatte, und mit feurigen Worten verwies er seine Richter auf das künftige Gericht, vor das er sie mit allen denen rief, die auch noch nach ihm als Opfer der Arglist falscher Priester fallen werden. So blieb den auf's Neue in ihrer Erwartung getäuschten Vätern des Concils nichts anderes übrig, als der Welt noch einmal das Schauspiel eines Märtyrertodes zu geben, dessen standhafte heroische Erduldung bei allen Zeugen desselben einen tiefen Eindruck zurückliess.

In welche öde trostlose Zeit leuchtete die Flamme dieser beiden Scheiterhaufen hinein! Eine Synode, welche die Kirche aus ihrem tiefen Verfall wieder aufrichten sollte, übergab selbst das Einzige, das die Kirche retten konnte, das treue Bekenntniss der evangelischen Wahrheit, der vernichtenden Gewalt des Feuers. Aber nicht ohne Grund knüpften sich an diesen Feuertod ideale Anschauungen in der Sage, dass schon damals weissagende Stimmen verkündigt haben, was hundert Jahre nachher in Erfüllung gehen sollte. Der mächtige Eindruck des von Huss gegebenen und für alle folgenden Zeiten aufgestellten Glaubenszeugnisses ist die eigenthümliche Glorie, welche ihn umgibt.

Vergleicht man Huss mit Wicliff, so hat unstreitig Wicliff den Vorzug grösserer dogmatischer Schärfe, er ist weit mehr als Huss, dessen Richtung vorzugsweise eine praktische war, auch Reformator des Lehrbegriffs; so oft es um das Dogmatische sich handelt, weiss man das in dieser Beziehung Häretische mit keinem andern Namen zu bezeichnen, als mit dem Wicliff's; im Grunde ist es aber die Transsubstantiationslehre, auf die sich seine dogmatische Bestreitung des Papstthums beschränkt. Hussens wichtigste dogmatische Schrift ist sein unmittelbar vor der Constanzer Synode zu seiner Vertheidigung verfasster *Tractatus de ecclesia,* aus welchem am besten zu ersehen ist, auf welchem Punkte die reformatorische Opposition gegen Papstthum und Katholicismus sich befand und bis an das Ende der Periode stehen blieb. Wie Wicliff definirt auch Huss die heilige katholische oder allgemeine Kirche als den Inbegriff der Prädestinirten, in welchen sich die Kirche in eine triumphirende, streitende und schlafende theilt; in der triumphiren-

den befinden sie sich am Ziel, in der streitenden auf dem Wege der Wanderung, in der schlafenden leiden sie im Fegfeuer. Von den *praedestinati* sind die *praesciti* ebenso zu unterscheiden, wie von dem *esse de ecclesia* das *esse in ecclesia;* es gibt daher ein vierfaches Verhältniss zur Kirche: der Sache und dem Namen nach sind in ihr die Christus gehorchenden katholischen *praedestinati,* weder der Sache noch dem Namen nach die heidnischen *praesciti,* dem Namen nach die heuchlerischen *praesciti,* der Sache nach die von den Satrapen des Antichrists verdammten prädestinirten Christen. Huss unterscheidet zwar auch noch die Prädestinirten, je nachdem sie entweder zum ewigen Leben oder nur zur Gerechtigkeit im gegenwärtigen Leben prädestinirt sind; die Hauptsache aber ist, dass in seiner dualistischen Weltanschauung alles, was Kirche heisst, in zwei grosse Körper sich theilt, von welchen der eine Christus, der andere den Teufel zu seinem Oberhaupt hat. Fragt man, wie Huss von diesem Standpunkt aus das Verhältniss des Papstes zur Kirche bestimmt, so ist sein einfaches Argument: weil Christus das Oberhaupt der Kirche ist, so kann es der Papst nicht sein, ausser in der Einheit und Conformität mit Christus; wie kann er aber Christus conform sein, da er nicht nur, wie so viele Beispiele beweisen, irrthumsfähig ist, sondern auch so viel Unsittliches sich zu Schulden kommen lässt, das mit der Conformität mit Christus in geradem Widerspruch steht [1]).

---

1) De eccles. c. 7. Unter der Kirche *non potest intelligi quilibet Papa cum suo collegio Cardinalium. Illi enim sunt saepius maculati deceptione prava et peccato, ut tempore Joannis Papae Anglicae mulieris, qui Hagna dicebatur* (auf diese Hagna, Agnes, die Päpstin Johanna beruft sich Huss wiederholt). — *Cum ergo juxta decreta Romana ecclesia habet primatum et dignitatem quoad Deum super omnes alias, patet, quod illa est totalis ecclesia militans, quam Deus plus diligit, quam aliquam ejus partem.* Nur uneigentlich wird die Kirche in diesem Sinn die römische genannt. — *Unde nec Papa est caput, nec Cardinales corpus totum sanctae universalis ecclesiae catholicae. Nam solum Christus est caput illius ecclesiae et sui praedestinati sunt corpus et quilibet membrum, quia una est persona cum Christo Jesu ipsa sponsa.* Vom Papst und seiner Curie gilt (c. 8.) *quod fallit et fallitur. Fallit Papam lucrum et fallitur propter ignorantiam.* Kein Artikel ist gewisser, sagt Huss l. c. 11, *quam quod impossibile foret, quemquam de militante ecclesia absolvere vel ligare, nisi de quanto conformatur capiti ecclesiae Domino nostro Jesu Christo.* Würde man daher glauben, dass das, was der Papst löst oder bindet, auch wirklich gelöst oder gebunden ist, so würde man damit zugeben, *Papam esse impeccabilem et sic Deum.*

Desswegen kann der Papst und alles, was von ihm ausgeht, kein Gegenstand eines solchen Glaubens sein, wie er zur Seligkeit nothwendig ist. Mit der absoluten Gewissheit, die zum Begriff des Glaubens gehört, kann man nur an die in der heil. Schrift geoffenbarte Wahrheit glauben, nur für eine solche muss man auch sein Leben aufopfern; das in den Bullen der Päpste Enthaltene aber ist man nicht zu glauben verbunden, ausser sofern es mit der heil. Schrift conform ist. Ausser diesem das Papstthum unmittelbar betreffenden Hauptargument machte Huss besonders die von den Päpsten behauptete Nachfolge des Apostels Petrus zum Object seiner Bestreitung. Dass Christus auf die Person des Apostels Petrus seine Kirche habe bauen wollen, ist gegen Schrift und Vernunft. Der Fels, von welchem er Matth. 16, 18. spricht, ist er selbst, als das Haupt und Fundament der Kirche, die Propheten und Apostel sind Fundamente nur sofern ihre Auctorität unsere Schwachheit trägt. Zum capitaneus nach sich hat zwar Christus den Petrus gemacht, aber nur wegen seiner vorzüglichen Befähigung zur Regierung der Kirche, und da alle Tugenden unter sich connex sind, so ist es der sittliche Vorzug überhaupt und insbesondere der Besitz der drei Tugenden, des Glaubens, der Demuth und der Liebe, der den Petrus auszeichnete. Ein Vicar des Apostels Petrus kann somit auch nur der sein, welcher ihm auf dem Wege dieser Tugenden nachwandelt [1]. Durchaus ist es das sittliche Moment, das Huss allen Prätensionen des Papstthums entgegenstellt und neben welchem er nichts von allem demjenigen gelten lässt, worauf man die Nothwendigkeit und göttliche Einsetzung des Papstthums zu gründen pflegte. Nicht einmal als leibliches Oberhaupt der streitenden Kirche kann man den Papst betrachten, da ja die Kirche, ehe der Papst durch Constantin seinen Namen und seine Rechte erlangt hat, drei Jahrhunderte ohne einen Papst gewesen ist. Auch das leibliche Oberhaupt der Kirche ist Christus als Mensch, und der Kirche nicht minder gegenwärtig als der so viele Meilen entfernte Papst [2].

Es ist der sittliche Gesichtspunkt, von welchem aus Huss die stärksten Angriffe auf das Papstthum richtet; wie stimmt aber dazu der von ihm aufgestellte, auf der Prädestinationsidee beruhende

1) A. a. O. c. 9.
2) A. a. O. c. 23.

Begriff der Kirche? Zur Kirche kann niemand gehören, der nicht prädestinirt ist; wer sind aber die Prädestinirten, an welchen Merkmalen sind sie zu erkennen? Wie schwankend und zweideutig wird das ganze sittliche Gebiet, wenn die Seligkeit denen, welchen sie bestimmt ist, zwar von Ewigkeit prädestinirt ist, auf dem ganzen Verlauf des zeitlichen Lebens aber ein so tiefes Dunkel liegt, dass erst durch die im letzten Moment aus ihrem Dunkel hervortretende absolute Gnade offenbar wird, wer zu der Zahl der zur Seligkeit Prädestinirten gehört, wer nicht; wenn es eine Prädestination zur *justitia praesens* gibt, die als solche noch keine Prädestination zur Seligkeit ist, wenn selbst bei den unsittlichsten Menschen immer noch die Möglichkeit vorausgesetzt werden muss, dass auch sie zu den Prädestinirten gehören? In einer von Ewigkeit prädestinirten Weltordnung fällt alles, was durch die freie Thätigkeit der sittlichen Subjecte bewirkt werden soll, von selbst hinweg; soweit von einer Weltentwicklung die Rede ist, kann sie nur dahin zielen, dass durch sie der grosse dualistische Gegensatz, in welchen sich alles theilt, wenn auf der einen Seite Christus als Oberhaupt der Kirche an der Spitze der *Praedestinati* steht, auf der andern der Teufel an der Spitze der *Praesciti,* immer klarer und entschiedener zum Bewusstsein kommt. Wozu soll es nun aber dienen, mit der grössten sittlichen Entrüstung gegen das Papstthum zu kämpfen, ihm alle seine Sünden und Laster vorzuhalten als augenscheinlichen Beweis davon, dass eine Kirche, wie die päpstliche, das gerade Gegentheil der Kirche der Prädestinirten sei, wenn man darin nur eine von Gott bestimmte Weltordnung sehen kann und bei dem Papst so gut wie bei jedem andern sich selbst durch die unsittlichsten Erscheinungen in dem Glauben an die Möglichkeit seiner Prädestination nicht irre machen lassen darf? Mag auch diese Inconsequenz bei Huss so wenig als bei Andern einen praktischen Einfluss gehabt haben: es fehlte auch dem sittlichen Interesse seines reformatorischen Wirkens der unmittelbar praktische Ausgangspunkt, welchen Luther darin fand, dass er die Lehre vom rechtfertigenden Glauben in ihrer innersten und tiefsten Beziehung zum Sündenbewusstsein des Menschen als die Grundwahrheit aufstellte, durch welche das ganze Heilsinteresse des Menschen und das darauf beruhende unveräusserliche Recht der Geistes- und Gewissensfreiheit bedingt ist. Dadurch erst wurde das Wichtigste, das es

für den Menschen gibt, dem Selbstbewusstsein eines Jeden so nahe gelegt, dass die Sache Luthers sein eigenstes Interesse war, und er nur darüber sich zu entscheiden hatte, ob er es mit dem Papst oder dem Evangelium halten wolle. Auf diese Spitze die ganze Reformationsfrage zu stellen, in ihr alles zusammenzufassen und sie in dieser Bedeutung auch dem populärsten Verstand so einleuchtend als möglich zu machen, war weder Wicliff noch Huss auf gleiche Weise gelungen; eben diess ist es, was bei aller Aehnlichkeit mit Luther den Hauptunterschied zwischen ihm und ihnen ausmacht.

Wicliff's reformatorisches Wirken lebte in den Lollharden fort, die Hussiten verknüpft ihr Name noch enger mit Huss, und doch muss man erst fragen, mit welchem Recht sie sich nach ihm nennen, da gerade das, was sie zu ihrem Losungswort machten, eine Frage betraf, welche Huss selbst noch nicht zur Sprache gebracht, und auch als diess von einem Andern seit dem Jahr 1414 geschehen war, nur so beantwortet hatte, dass er sich mehr für ihre Zweckmässigkeit als ihre Nothwendigkeit aussprach. Es bestätigt sich dadurch das zuvor Bemerkte. Es konnte nicht anders sein, als dass Huss, nachdem auch die Glorie des Märtyrers sein Leben verherrlichte, einen sehr tiefen, bei einer bedeutenden Partei mächtig fortwirkenden Eindruck zurückliess; wie sollten sie aber das, wozu sie sich als seine Anhänger bekannten, bestimmter formuliren? Dazu fehlte es seiner Lehre und Wirksamkeit an einem sich klar und bestimmt herausstellenden Punkt; ein solcher bot sich erst in der von Jacob von Misa aufgestellten Forderung des Abendmahlskelchs für die Laien dar. Eine weltbewegende Macht aber, wie Luthers Wort vom Glauben, war der Kelch nicht, um welchen als ihr Panier die Hussiten sich sammelten, und da sie darüber sich selbst wieder trennten und durch Zersplitterung der Kräfte die Macht der Partei schwächten, stellte sich der innere Mangel, an welchem das Hussitenthum litt, um so klarer heraus. Während die Calixtiner, nachdem das Basler Concil sich mit ihnen über die Prager oder Iglauer Compactate im Jahr 1436 verständigt hatte, unter der von der Kirche gemachten Concession des Kelchs im Uebrigen um so eher katholisch bleiben konnten, trieb dagegen die, auch durch Waldenser und Begharden oder Picarden verstärkten, Taboriten der schroff verneinende und fanatische Geist, zu wel-

chem die durch Huss geweckte nationale Aufregung in ihnen sich steigerte, unter den verheerenden Zügen und heroischen Thaten, durch die sie den Namen der Hussiten zu einem weithin gefürchteten machten, mehr und mehr nur ihrem eigenen Untergang zu. Erst allmählig läuterten sich unter den Reibungen und Kämpfen der Parteien die in dem trüben Gährungsstoff enthaltenen bessern Elemente zu der reineren Form des hussitischen Christenthums, das unter dem Namen der Brüder des Gesetzes Christi, oder der Brüder, der Brüderunität, die vermittelnde Bruderhand auch dem deutschen Protestantismus reichen konnte. Aber auch an dieser, erst durch ihre Anlehnung an den Protestantismus in ihrem Fortbestehen gesicherten Brüdergemeinde, so wie an den in der Folge vom Katholicismus wieder verschlungenen Calixtinern, ist nur zu sehen, wie die von Huss ausgegangenen Wirkungen, da es ihnen selbst an einem festern innern Einheitspunkt fehlte, nach beiden Seiten hin in die Hauptrichtungen sich verloren, in die der allgemeine Strom der Zeit sich theilte. Konnte doch selbst das Wenige, das von der grossartigen Persönlichkeit Hussens im Gedächtniss der Böhmen zurückblieb, nur in der Umgestaltung zum katholischen Heiligencultus sein geschichtliches Dasein sich fristen! [1])

Je näher man der Reformationsepoche kommt, um so grösser wird die Zahl solcher, die sich zu den zuerst von Wicliff und Huss aufgestellten Grundsätzen bekannten und sie weiter verbreiteten;

---

1) Auf eine sehr anziehende Weise hat O. Abel in der geschichtlichen Abhandlung: die Legende des heiligen Johann von Nepomuk 1855 in seiner kritischen Analyse derselben in dem heiligen Nepomuk der Böhmen die von Huss entlehnten Züge nachgewiesen. »Wie auffallend und fast unglaublich das erscheinen mag, so erklärt es sich doch zur Genüge, wenn man die böhmische Kirchengeschichte von der Zeit der Compactaten bis zur Reformation aufmerksam in's Auge fasst: die schwärmerischen, mit der römischen Kirche ganz und gar brechenden Parteien, die Taboriten, gingen zu Grunde, die Calixtiner aber, die sich der Ansprüche auf gute Katholicität nicht begeben wollten, auch durch zu wenig tiefgehende Unterschiede in Lehre und Verfassung von der alten Kirche getrennt waren, vermochten das Eindringen oder Wiederaufleben katholischer Bräuche und Anschauungen nicht von sich abzuwehren; und so musste die Inbrunst, mit der man an dem grössten Märtyrer hieng, fast unausbleiblich zu einem neuen Heiligendienst führen, der ohne das Eintreten der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts sich uns noch deutlicher darstellen würde, nach deren Unterdrückung er in den Nepomukscultus über- und in ihm unterging«. A. a. O. S. 65.

sie können aber weder in Hinsicht des Eifers und Erfolgs, mit welchem sie wirkten, noch der Erfahrungen, die sie zu machen hatten, auf gleiche Linie mit den beiden grossen Vorläufern gestellt werden. Am meisten wird Joh. Wessel, zu Gröningen in den Niederlanden im Jahr 1419 geboren, als derjenige genannt, welcher in der Reinigung des Lehrbegriffs Luther am nächsten kam, und Luther selbst nannte ihn denjenigen, dessen Geist mit dem seinigen so zusammenstimme, dass man glauben könnte, er habe seine Lehre aus Wessel's Schriften genommen; keiner ist aber wegen seiner Lehre und Wirksamkeit so wenig angefochten worden, wie Wessel [1]. Ist unter denen, die man zu den Vorläufern der Reformation im weitern Sinn zählen kann, neben Wicliff und Huss noch Einer wegen der Eigenthümlichkeit seiner Richtung und des Schicksals, das ihn traf, besonders hervorzuheben, so ist es unstreitig Hieronymus Savonarola, der sich von seinen Vorgängern durch den prophetischen Charakter, mit welchem er als Reformator auftrat, unterscheidet, und im Jahr 1498 durch den Urtheilsspruch des Papstes und der Inquisition als Märtyrer seiner Ueberzeugung starb [2]. Auch er hat das Heil der Kirche in der Nothwendigkeit einer sittlichen Reform erkannt, und die darauf sich beziehenden Grundsätze nicht blos theoretisch aufgestellt, sondern auch praktisch zur Geltung zu bringen gesucht; auch er ist desswegen das Opfer einer hierarchischen Gewalt geworden, die ihre Herrschaft nicht anders behaupten konnte, als durch den entschiedensten Gegensatz gegen alles, was ihr als sittliche Macht entgegentrat. Neben seinem prophetischen Charakter unterscheidet er sich von Wicliff und Huss noch besonders durch die politische Tendenz seiner Wirksamkeit, wodurch seine Reformationsbestrebungen eine sehr specielle Beziehung auf die localen Interessen des Staats, in welchem er lebte, erhielten. In dieser Beengung seines Gesichtskreises und der Eigen-

1) Ullmann hat in seinen Reformatoren vor der Reformation 1. Bd. 1841 mit Joh. Wessel noch einige andere Männer derselben Richtung zusammengestellt, namentlich Joh. von Wesel, Doctor der Theologie in Erfurt, nachher Prediger in Worms, und Joh. von Goch, Prior eines Nonnenklosters in Mecheln, von welchen der Erstere nach einem Widerruf sein Leben im Gefängniss endigte im Jahr 1482, der Letztere im Jahr 1475 im Frieden mit der Kirche starb; aber schon in diesen hat das Reformatorische zu wenig einen specifischen Charakter.

2) Vgl. Hase, Neue Propheten, 1851. S. 97 f.

thümlichkeit der Verhältnisse, in welche er als politisches Parteihaupt hineingezogen wurde, so wie dagegen auch in der Grösse und Bedeutung der Aufgabe, die er als der einfache Mönch, der Prior von San Marco, sich dadurch gestellt sah, lag wohl hauptsächlich der Grund, dass der Reformator sich unwillkürlich zum Propheten steigerte. Wie man auch das Prophetische, das er hatte, betrachten mag, es sollte doch nur das Mittel für seinen eigentlichen Zweck sein. Um den sittlich religiösen Zweck, auf welchen sein ganzes Streben gerichtet war, um so sicherer zu erreichen, und um so energischer durchzusetzen, nahmen seine ernsten Buss- und Strafpredigten die Form prophetisch verkündigter Gottesgerichte an. Immer aber bleibt dieses Prophetische, das seiner Natur nach etwas Unklares und Zweideutiges war, über das er nie genügend sich erklären konnte, das er ebenso wenig von sich weisen als entschieden sich aneignen konnte, die schwache Seite seines Wesens, der verwundbare Fleck, welchen seine Gegner scharf in's Auge fassten, um ihn an diesem gefährlichsten Punkt anzugreifen. Bedenkt man sodann noch, wie dieses Prophetische auch mit seinem Glauben an die Wahrheit der Gottesgerichte zusammenhieng, so weist diess auf eine Beschränktheit und Gebundenheit seines Bewusstseins hin, durch welche er weit mehr, als diess bei Wicliff und Huss der Fall ist, in der Unfreiheit der katholischen Anschauungsweise befangen erscheint. Propheten der Reformation waren auch Wicliff und Huss, aber sie waren es in rein objectiver Weise, durch den ganzen Charakter ihrer Wirksamkeit und die Bedeutung, die sie für die Zukunft hatte; Savonarola machte das Prophetische zum Stützpunkt und Hebel seiner reformatorischen Thätigkeit, es reflectirt sich in ihm zu einem persönlichen individuellen Vorzug, er wollte selbst Prophet sein und für einen Propheten gelten. Diess ist das Einseitige, Particuläre, Beschränkte seines Wesens, das ihn niedriger stellt als jene andern, die bei allem, was auch ihnen noch Einseitiges anhängt, doch eine reinere und universellere Erscheinung sind.

So concentrirt sich alles Grosse und Bedeutungsvolle, das schon seit Jahrhunderten die Kirche bewegt, zuletzt in der Persönlichkeit weniger hervorragender Individuen. Sie sind die Vertreter des sittlich religiösen Interesses und stehen als Einzelne der Macht der Hierarchie gegenüber, um im Kampf mit ihr das für sich in

Anspruch zu nehmen, was als die Freiheit des sittlichen Subjects das unveräusserliche Recht jedes Einzelnen ist. Die Frage, mit welcher die Geschichte vor einer neuen Epoche steht, kann daher nur sein: entweder siegt die Hierarchie mit ihrer alle sittlichen Interessen niederschlagenden Macht, oder es siegt das Recht des Individuums durch die Macht des sittlichen Princips, und das letztere macht sich schon jetzt als eine Macht geltend, die in der Tiefe des sittlich religiösen Bewusstseins einen weit festern und unwandelbarern Grund ihres Bestehens hat als das Gebäude der Hierarchie auf ihrem von dem Apostelfürsten gelegten Felsengrunde, und schon jetzt wird diese sittliche Macht von einem allgemeinen Umschwung des geistigen Bewusstseins getragen, welcher das veraltete System hierarchischer Traditionen und Blendwerke auf allen Punkten durchbricht und eine neue unendlich erweiterte und vergeistigte Weltanschauung begründet.

REGISTER.

A.

B.

D.

E.

H.

I.

K.

N.

R.

S.

T.

Druckfehler.

Seite 94 A. 1 zu lesen: Migne'schen statt Wigan'schen.
— 107 in der Seitenüberschrift Deduction statt Reduction.
— 110 A. L. 3 Knust statt Kunst.
— 122 L. 2 Liftinae statt Litiliae.
— 155 in der Seitenüberschrift Carl M. statt Carl Martell.
— 213 L. 8 v. u. Heinrich V. statt II.
— 229 in der Seitenüberschrift Philipp IV. statt II.
— 255 — — — Inn. statt In.
— 354 L. 11 v. u. zu streichen 3).

Baur, Dr. F. Chr., Prof., der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. Zweite verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Auflage. gr. 8. 4 fl. 30 kr., 2 Thlr 18 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., Prof., das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung. gr. 8. broch. 1 fl., 18 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., Prof., über den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht. gr. 8. broch. 1 fl. 30 kr., 1 Thlr.

Baur, Dr. F. Chr., Prof., kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung. gr. 8. 4 fl. 48 kr., 2 Thlr 27 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., Prof., die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. gr. 8. broch. 1 fl. 30 kr., 27 ngr.

Baur, Dr. F. Chr., Prof., das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. gr. 8. broch. 1 fl. 54 kr., 1 Thlr 4 ngr.

Worte der Erinnerung an **Ferdinand Christian von Baur**, Doctor und ordentl. Professor der Theologie an der Universität Tübingen &c. 8. broch. 24 kr., 7½ ngr.

Eusebii Pamphili historiae ecclesiasticae libri X. Recognovit Alb. Schwegler, antt. litt. in academia Tubing. prof. Accedit brevis adnotatio critica. gr. 8. broch. 3 fl., 1 Thlr 24 ngr.

Schwegler, Dr. F. C. A., der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. gr. 8. 3 fl., 1 Thlr 22½ ngr.

Schwegler, Dr. F. C. A., das nachapostol. Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. 2 Bde. gr. 8. 6 fl. 18 kr., 3 Thlr. 25 ngr.

Volkmar, Dr. G., Prof., Handbuch der Einleitung in die Apokryphen. Erster Theil. Judith und die Propheten Esra und Henoch. Erste Abth.: Judith. gr. 8. broch. 2 fl. 12 kr., 1 Thlr 9 ngr.

Zeller, Dr. E., die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. gr. 8.

1. Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsocratische Philosophie. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. 6 fl. 24 kr., 3 Thlr 21 ngr.
2. Theil. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Zweite Auflage. 6 fl., 3 Thlr. 15 ngr.
2. Theil, 2. Hälfte: Aristoteles und die alten Peripatetiker. Bog. 1—22. 2 fl. 54 kr., 1 Thlr 21 ngr. (Bogen 23 bis Schluss befindet sich unter der Presse.)
3. Theil. **Nacharistotelische Philosophie.** 1. 2. Hälfte. 8 fl. 18 kr., 4 Thlr 27½ ngr.





